ETIENNE GILSON

EL TOMISMO

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1978

INDICE GENERAL

PAGINA

Prólogo 9

Introducción. NATURALEZA DE LA FILOSOFIA TOMISTA 13

1. El marco doctrinal 14
2. El filósofo y el creyente 53

PRIMERA PARTE

DIOS

CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS 71

1. Supuesta evidencia de la existencia de Dios 71
2. Las teologías de la esencia 74
3. La existencia de Dios como problema 85

CAPÍTULO II. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS 93

1. Prueba por el movimiento 93
2. Prueba por la causa eficiente 106
3. La prueba por lo necesario 110
4. La prueba por los grados de ser 114
5. La prueba por la causa final 122
6. Sentido y alcance de las cinco vías 126

CAPÍTULO III. EL SER DIVINO 139

1. *«Haec sublimis veritas»* 140
2. El conocimiento de Dios 159
3. Las perfecciones de Dios 183
4. El creador 200

PAGINA

CAPÍTULO IV. LA REFORMA TOMISTA 217

1. Una nueva teología 217
2. Una nueva ontología 241

SEGUNDA PARTE

LA NATURALEZA

CAPÍTULO I. LA CREACION 275

CAPÍTULO II. LOS ANGELES 297

CAPÍTULO III. EL MUNDO DE LOS CUERPOS Y LA EFICACIA DE LAS CAUSAS SEGUNDAS 321

CAPÍTULO IV. EL HOMBRE 343

CAPÍTULO V. LA VIDA Y LOS SENTIDOS 365

CAPÍTULO VI. EL INTELECTO Y EL CONOCIMIENTO RACIONAL 377

CAPÍTULO VII. CONOCIMIENTO Y VERDAD 403

CAPÍTULO VIII. EL APETITO Y LA VOLUNTAD 425

TERCERA PARTE

LA MORAL

CAPÍTULO I. EL ACTO HUMANO 447

1. La estructura del acto humano 449
2. Los hábitos 455
3. El bien y el mal. Las virtudes 460
4. Las leyes 469

CAPÍTULO II. EL AMOR Y LAS PASIONES 479

CAPÍTULO III. LA VIDA PERSONAL 505

CAPÍTULO IV. LA VIDA SOCIAL 537

CAPÍTULO V. LA VIDA RELIGIOSA 585

CAPÍTULO VI. EL FIN ULTIMO 617

CAPÍTULO VII. EL ESPIRITU DEL TOMISMO 629

Indice analítico de cuestiones tratadas 663

PROLOGO

Esta sexta edición del *Tomismo* incorpora a lo sustancial de la precedente el resultado de reflexiones más recientes sobre el sentido de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Digo bien, filosofía, pues aun insistiendo en el carácter esencialmente teológico de la doctrina, mantengo más que nunca que esta teología, por su naturaleza misma, incluye, no solamente de hecho, sino necesariamente, una filosofía estrictamente racional. Negarlo equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras so pretexto de que sirven para construir una catedral.

Al libro se le han quitado antiguos Prólogos que ya no tenían objeto. Se han suprimido controversias superadas. El orden vuelve a ser fiel al de las ediciones anteriores a la quinta; ya se verán las razones de ello. Me he retractado o corregido algunas tesis relativas a las pruebas de la existencia de Dios. Ya se indicarán a medida que se presentan, al menos cuando sean lo bastante importantes para merecer ser señaladas.

Sentiría cierta tristeza en despedirme de un libro que fue el compañero de toda una vida, si no supiera que la seguirá silenciosamente hasta su término. Lo que inquieta más bien es la idea de las ignorancias y errores que pueden corromper todavía la interpretación de una doctrina en el pensamiento de un historiador que ha cultivado su estudio sesenta años. Si la juventud sospechara qué incertidumbres gravan la historia de la filosofía, no cometería la imprudencia de dedicarse a ella. Al envejecer, el historiador debe haber aprendido, al menos, la modestia en lo que concierne a su propio pensamiento y la indulgencia en lo que respecta al de los demás. Existe una «ley de las conciencias cerradas». La de un genio

tan grande como Santo Tomás quizá no se deje nunca penetrar totalmente.

Esta revisión de un libro antiguo no ha podido cambiar ni su carácter ni su terminología. Me hubiera gustado modificar profundamente los dos, pero he encontrado la tarea imposible. Nacido a raíz del primer curso sobre la doctrina de Santo Tomás, que yo dí en 1913-14 en la Universidad de Lille, el Tomismo ha guardado siempre el carácter de una introducción histórica de la que entonces yo tenía tanta necesidad como mis estudiantes. El libro es, en definitiva, una visión de conjunto de la parte de la doctrina que el propio Santo Tomás consideraba sometida a la jurisdicción de las luces de la razón natural. Aunque deje en la sombra muchas nociones importantes, continúa siendo, no obstante, una especie de iniciación a la doctrina.

He enseñado a Santo Tomás un poco en la Sorbona, nada en el Colegio de Francia, pero mucho y durante muchos años en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales, creado por los religiosos de la Congregación de San Basilio, en Toronto, Ont., Canadá. Los estudiantes a los que me dirigía, bien informados ya de la tradición escolástica, no tenían necesidad más que de una introducción histórica al tomismo. Pensé, sin embargo, que, al ser el tomismo para ellos una filosfía viva por lo menos tanto como un hecho histórico, podía ayudarles poniendo de relieve las articulaciones principales de la doctrina, tal como ellos pudieran tener que enseñarla un día. De ahí surgió un nuevo esfuerzo por exponer los elementos filosóficos del tomismo. Puesto que, también esta vez, únicamente seguía el orden de exposición de la doctrina garantizado por el propio Santo Tomás de Aquino, que es un orden teológico, tenía dificultades para encontrar un título. No hay en Santo Tomás teología natural propiamente dicha, pues incluso cuando hace filosofía, hace teología. Por otra parte, él mismo es consciente en todo momento del terreno sobre el que opera, y cuando sus conclusiones no dependen de ninguna premisa obtenida por la fe, se siente autorizado a entablar diálogo con los filósofos y a hablar como ellos. Por consiguiente, volví a caer en la famosa fórmula, «filosofía cristiana», que algunos imaginan erróneamente que me es querida, mientras que lo que me es querido es tan

sólo el derecho a utilizarla. De ahí, los *Elements of Christian Philosophy,* Doubleday & Co. New York, 1960. Siguió una edición en forma de libro de bolsillo en 1963.

Una tercera tentativa para exponer la doctrina tomista respondió al deseo de mostrar a un posible público francés las nociones propias del tomismo que me parecen particularmente valiosas por su fecundidad filosófica, teológica e incluso religiosa. Intenté no dar más que los nervios y los músculos, pues se les pierde de vista en cuanto se deja que la carne los recubra. Con esta intención surgió el pequeño volumen titulado *Introducción a la filosofía cristiana.* París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1960. Es un libro con un estilo completamente libre, nacido del mango de la pluma, y del que me gustaría pensar que otros percibirán en él cuál es la pendiente —¿hay que decir natural o sobrenatural?— por la que la especulación metafísica tiende a juntarse con la espiritualidad.

Tal vez se pensará que hubiera sido más sencillo reunir en uno solo lo sustancial de estas tres obras. Yo mismo lo he pensado, pero la experiencia me ha convencido de que, para mí al menos, la empresa es irrealizable. Cada vez que se recomienza un libro, se obtiene un nuevo libro, que sigue su propio orden y complica el problema; lo que más siento es no haber logrado unificar el lenguaje. Si lo escribiera hoy, este libro hablaría sin escrúpulo del *ente (ens)* y el del *ser (esse)*; se seguiría tratando del ser y con menos frecuencia de la existencia. Espero que el lenguaje de este libro se comprenda, no obstante, por sí mismo y que me serán pasadas por alto algunas alteraciones que le he hecho sufrir a fin de mostrar de qué modo se le podría modernizar.

París, 9 de enero de 1964.

INTRODUCCION

NATURALEZA DE LA FILOSOFIA TOMISTA

En tres de sus aspectos más importantes, la personalidad de Santo Tomás desborda el marco de nuestro estudio. Como santo que fue depende propiamente de la hagiografía; el teólogo exigiría un estudio especial, realizado con método apropiado, y cuyos resultados ocuparían, por derecho propio, el primer lugar en un estudio de conjunto sobre Santo Tomás; el místico y su vida íntima escapan en gran medida a nuestras posibilidades; únicamente la reflexión filosófica que pone al servicio de la teología nos concierne directamente. Por fortuna, acontece también que uno de los aspectos del curso de su vida interesa casi por igual a todas las facetas de esta múltiple personalidad y parece corresponder al punto de vista más nuclear que pudiéramos adoptar sobre ella. Lo más aparente y constante que hay en la personalidad de Santo Tomás, la imagen, en definitiva, bajo la que hay más probabilidades de que se haya representado a sí mismo, es la de Doctor[1]. El santo fue esencialmente un Doctor de la Iglesia; el hombre fue un Doctor en Teología y en Filosofía; por último, el místico no separa nunca completamente sus meditaciones de la enseñanza que se inspira en ellas. Así pues, apenas corremos el

1. El mismo Santo Tomás declaró, haciendo suya una palabra de San Hilario, que consideraba la principal función de su vida hablar de Dios: "Ut enim verbis Hilarii *(de Trinit., I, 37)* utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur". *Cont. Gent.* I, 2.

riesgo de equivocarnos buscando por este lado una de las fuentes principales de la doctrina que vamos a estudiar [2].

1. *El marco doctrinal*

El hombre sólo puede escoger entre dos géneros de vida: la vida activa y la contemplativa; lo que confiere a las funciones del Doctor su eminente dignidad, es que implican ambos géneros de vida según el orden de su exacta subordinación. Lo propio del Doctor, efectivamente, es enseñar; ahora bien, la enseñanza *(doctrina)* consiste en comunicar a los demás la verdad que se ha meditado previamente [3], lo que requiere necesariamente la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir mediante ella los resultados a sus oyentes. Pero lo más digno de señalar en esta actividad tan compleja, es que lo superior precede en ella exactamente a lo inferior, es decir, la contemplación a la acción. En efecto, como acabamos de definir, la función del Doctor se orienta por naturaleza hacia un doble objeto, interior y exterior, según se dirija a la verdad que el Doctor medita y contempla dentro de sí, o a los oyentes a los que enseña. De donde existen dos partes en su vida, de las cuales la mejor es la primera, y a las que, no obstante, debe ordenar entre sí.

2. Ver acerca de este punto A. TOURON, *La vie de S. Thomas d'Aquin... avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737; sobre todo el libro IV, cap. II y III: Retrato de un perfecto doctor según Santo Tomás. Acerca del aspecto místico de su personalidad, ver: *Saint Thomas d'Aquin. Sa sainteté, sa doctrine spirituelle* (Les Grands Mystiques). Editions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin. JORET, O. P., *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Lille-Bruges, 1924. M. D. CHENU, O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Editions du Seil, Paris, s.d. (1959); igualmente indispensable para la interpretación de la noción tomista de ciencia sagrada. Consultar además P. MANDONNET y J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Paris, J. Vrin, 1921, pp. 70-72.

3. "Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat...", *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, qu. 181, art. 3, 3ª obj. Para lo que sigue, *ibid. ad Resp.*

Ahora bien, resulta en primer lugar que la actividad del Doctor no está artificialmente sobreañadida a su vida contemplativa; aquella, por el contrario, encuentra en esta su fuente y es, por así decirlo, su plenitud desbordante. La enseñanza, lo mismo que la predicación con la que ella se emparenta, es con seguridad una obra de la vida activa, pero que, de cualquier modo, deriva de la plenitud misma de la contemplación [4]. Por esta razón no hay que considerarla como una verdadera y completa interrupción. El que abandona la meditación de las realidades inteligibles, con las que se alimenta un pensamiento contemplativo, para volcarse hacia obras buenas, pero puramente exteriores, interrumpe completamente su contemplación. Distribuir limosnas y dar hospedaje son cosas excelentes y en modo alguno excluyen toda meditación propiamente dicha. Enseñar, por el contrario, es verter hacia fuera la propia contemplación interior, y si es verdad que un alma verdaderamente libre de intereses temporales conserva en cada uno de sus actos exteriores algo de la libertad que adquirió, no es menos cierto que no hay ningún lugar en el que esta librtad se pueda conservar más íntegramente que en el acto de enseñar [5]. Combinar de este modo la vida activa con la vida contemplativa, no supone efectuar una sustracción, sino una adición. Resulta además evidente que en ninguna parte se realiza con mayor integridad este equilibrio entre los dos géneros de vida, cuya búsqueda se impone necesariamente a nuestra actual condición humana [6]; enseñar la verdad que la meditación nos ha descubierto, es distraer la contemplación sin perder

4. "Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex: unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis: sicut doctrina et praedicatio...; et hoc praefertur simplici contemplationi: sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari", *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, 188, 6 ad *Resp.*

5. *Sum Theol.*, IIª, IIªe, 182, art. I, ad *Resp.* y ad 3ᵐ. Ver especialmente la conclusión del artículo: "Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum substractionis, sed per modum additionis".

6. Acerca de la diversidad de aptitudes naturales para la vida activa o contemplativa, ver *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, qu. 182, art. 4, ad 3ᵐ.

nada por ello, antes bien acrecentando la mejor parte. De ahí se derivan múltiples consecuencias importantes para determinar el papel exacto que se atribuía Santo Tomás al asumir las eminentes funciones de un Doctor cristiano. Estas funciones le parecían particularmente apropiadas para el estado religioso del monje[7] y especialmente de una orden a la vez docente y contemplativa tal como la orden Dominicana. Santo Tomás no se cansó nunca de defender contra los seculares la legitimidad del ideal al que había consagrado su vida, el de un monje pobre y que enseña. Cuando se le pone en duda el derecho a la absoluta pobreza, apela al ejemplo de los antiguos filósofos, que renunciaron a veces a las riquezas para ocuparse más libremente de la contemplación de la verdad. Con cuánta más razón no se impondrá esta renuncia a quien quiere seguir, no solamente la sabiduría, sino a Cristo, según las bellas palabras de San Jerónimo al monje Rustique: *Christum nudum nudus sequere*[8]. Cuando se le ataca respecto a la legitimidad de asumir un honor tal como la función de maestro o de aceptar el título de maestro, Santo Tomás objeta, con buen sentido, que la función de maestro no es un honor, sino una carga[9], y que, no siendo el de maestro un título que uno se dé, sino que se recibe, resulta muy difícil prohibir a los demás que lo den[10]. Cuando en último término se sostiene que el verdadero monje se sujeta al deber del trabajo manual, cuyas exigencias se avienen mal con las de la meditación y la enseñanza, Santo Tomás abunda en distinciones para exonerarse de un oficio tan manifiestamente subalterno y sustituírlo por el *trabajo oral* de la enseñanza o de la predicación[11]. Así

7. *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, 188, 6 ad *Resp.* Se comprende por ello que las Ordenes contemplativas y educadoras, aventajen en dignidad a las órdenes puramente contemplativas. En la jerarquía eclesiástica, vienen inmediatamente después de los obispos, porque *fines primorum conjunguntur principiis secundorum.*
8. *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, 186, 3 ad 3ᵐ.
9. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* cap. II: "Item hoc falsum est, quod magisterium sit honor: est enim officium, cui debetur honor".
10. *Ibid.*, cap. II, ad *Ita, cum nomina* y *Restat ergo dicendum.*
11 *Sum. Theol.*, IIª, IIªe, qu. 187, art. 3, ad 3ᵐ. *Quaest. quod-*

pues, en su opinión no hay nada más legítimo que una orden religiosa de monjes contemplativos y que enseñan.

Para un miembro de una orden de este tipo no hay nada, incluso, más deseable que aspirar a las funciones de Doctor y consagrar su vida a desempeñarlas. Ciertamente, el papel de maestro no está exento de peligros. Alguien puede enseñar durante su vida por vanagloria, en lugar de proponerse como fin el bien del otro, y, por consiguiente, llevar una existencia indigna de un religioso [12]. Pero el que tiene conciencia de ejercer la enseñanza como una obra de misericordia y una verdadera caridad espiritual, no puede sufrir ningún escrúpulo al desear ejercerla. Una objeción constantemente dirigida por los seculares contra el religioso candidato al título de maestro: ¿de qué modo conciliar con la humildad del monje esta pretensión de autoridad? [13] Santo Tomás la resuelve en acuerdo perfecto con el puesto que ocupaban los maestros en la Universidad de París, al distinguir con cuidado la situación del candidato a una cátedra magistral y la de un candidato a cualquier obispado. El que desea una cátedra episcopal ambiciona una dignidad que no posee todavía; al que se le nombra para una cátedra magistral no recibe de hecho ninguna nueva dignidad, sino únicamente la oportunidad de comunicar su ciencia a los demás; conferir la licencia a alguien, no es en modo alguno conferirle la ciencia, es darle la venia para enseñar. Una segunda diferencia entre los dos casos es que la ciencia requerida para ocupar una cátedra magistral es una perfección del individuo mismo que la posee, mientras que el poder pontifical del obispo acrecienta su dig-

lib., VII, art. 17 y 18. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. II, ad *Item, sicut probatum est*, en donde la enseñanza está considerada como una limosna espiritual y una obra de misericordia.

12. Se le planteó a Santo Tomás la curiosa pregunta: ¿un maestro que ha enseñado siempre por vanagloria puede recobrar el derecho a su aureola haciendo penitencia? Respuesta: la penitencia da derecho a las recompensas que se ha merecido; ahora bien, el que enseña por vanagloria jamás tuvo derecho a una aureola; ninguna penitencia podría, pues, permitirle recobrarla. *Quodlib.*, XII, art. 24.

13. *Quodlib.*, III, qu. IV, art. 9: *Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docenti in theologia.*

nidad por referencia a los demás hombres. Una tercera diferencia radica en que uno es habilitado para recibir las dignidades episcopales, ante todo por la gracia divina, mientras que lo que hace a un hombre digno para enseñar es la ciencia. Los dos casos son, pues, diferentes: es digno de alabar el desear la propia perfección y, en consecuencia también la ciencia y la enseñanza de la que aquella hace digno, mientras que es malo desear la autoridad sobre otro sin saber si se tiene la gracia requerida para ejercerla. Nada más digno de alabanza que desear la autorización, siempre que se sea verdaderamente capaz de ello, del deseo de enseñar, es decir, de comunicar a los demás la ciencia que se posee, cuando este no es sino el deseo de realizar un acto de caridad. Ahora bien, nadie puede saber a ciencia cierta si posee o no la gracia de la que únicamente Dios dispone; pero cada uno puede saber con seguridad si posee o no los conocimientos requeridos para enseñar legítimamente [14]. Santo Tomás consagró su vida entera al ejercicio de la enseñanza con la plena seguridad de poseer la ciencia necesaria, y por amor a las almas que deseaba esclarecer. *Contemplata aliis tradere:* una contemplación de la verdad por el pensamiento, que se vierte fuera de sí por el amor y se comunica, tal es la vida del Doctor, la imitación humana menos infiel, aunque tan diferente todavía, de la vida misma de Dios.

Tengamos cuidado, no obstante, con el sentido exacto de las palabras de Santo Tomás. Cada vez que habla como doctor o como maestro, nosotros pensamos más bien en el filósofo, mientras que él piensa ante todo en el teólogo. El maestro por excelencia no puede enseñar más que la Sabiduría por excelencia, es decir, esta ciencia de las cosas divinas que es esencialmente la teología; y tal

14. "Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere", *Quodlib.*, III, art. 9, ad *Resp.* Cf. ad 3m, "sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere".

es también la única maestra que pueda ambicionar legítimamente un religioso. Santo Tomás piensa en ella cuando hace el elogio de una vida repartida entre la enseñanza y la contemplación que la inspira, y para ella requiere la multiplicidad de gracias necesarias al Doctor [15]: ciencia plena de las cosas divinas en las que debe instruir a los demás, y que le es conferida por la fe; fuerza persuasiva o demostrativa para convencer a los demás de la verdad, a lo cual le ayuda el don de Sabiduría; aptitud para desarrollar su pensamiento y expresarlo de manera conveniente para instruir a los demás, a lo cual le ayudará el don de Ciencia [16]; sabiduría y ciencia orientadas ante todo hacia el conocimiento de las cosas divinas y puestas al servicio de su enseñanza. Si queremos buscar, pues, en la compleja personalidad de Santo Tomás un Doctor de la verdad filosófica, es únicamente en el interior del teólogo donde podemos esperar descubrirlo.

De hecho, cuando llegamos a la idea que él mismo se hizo de su propio papel, en último término no descubrimos nada más que un filósofo al servicio de un teólogo. La fórmula es abstracta e insuficiente por su misma indeterminación, puesto que doctrinas muy diversas podrían apelar a ella, pero, en principio, conviene considerarla en su pura desnudez, con todas las exigencias que incluye en el pensamiento del mismo Santo Tomás, si queremos evitar ciertos errores acerca del sentido de su doctrina.

Un religioso, estima Santo Tomás, puede aspirar legítimamente al título y a las funciones de maestro, pero, puesto que no podría enseñar más que las cosas divinas, es únicamente por referencia a la ciencia de las cosas divinas como las ciencias seculares pueden interesarle legítimamente. Así lo exige efectivamente la misma esencia de la vida contemplativa, cuya enseñanza no es sino la prolongación inmediata en el orden de la vida activa. Si la contemplación es la forma más alta de la vida humana, es a condición de tratar del objeto cuyo cono-

15. *Sum. Theol.*, Iª, IIªe, 111, 4, ad *Resp.* Cf. *In evangl. Matth.*, c. V.
16. Acerca de este punto, ver *Sum Theol.*, IIªe, IIªe, 177, 1, ad *Resp.*

cimiento es el fin de esta vida; conocimiento y contemplación que serán perfectos en la vida futura, y nos conferirán una plena bienaventuranza, pero que, al no poder ser aquí abajo más que imperfectos, sólo se acompañan de un comienzo de bienaventuranza. Más aún, lo mejor para nosotros es disfrutar de ella, y el uso de la filosofía es, a la vez, legítimo en sí y útil con miras a esta suprema contemplación. Como tendremos ocasión de constatar, en el estado actual del hombre todos sus conocimientos tienen su fundamento en el orden de las cosas sensibles; el Doctor en teología, para constituir la ciencia de su objeto propio, que es la palabra de Dios [17], deberá partir inevitablemente de un conocimiento científico y filosófico del universo; pero únicamente en la medida en que este conocimiento pueda facilitarle la inteligencia de la palabra divina, deberá trabajar para adquirirlo [18]. Así pues, se puede decir del Doctor Cristiano que el estudio de la filosofía y de las ciencias le es necesario, pero que, para que aquella le sea útil, este conocimiento no debe ser en sí mismo su propio fin.

¿Qué será, pues, esta filosofía? Santo Tomás solamente la ejerció con miras a los servicios que presta a la sabiduría cristiana. Sin duda, esta es la razón por la que no pensó nunca en destacarla para darle un nombre. Probablemente, Santo Tomás no preveía que llegaría un día en el que se intentaría reunir en sus obras los elemen-

17. La determinación del objeto de la teología propiamente dicha no entra directamente en el marco de nuestro estudio. Para una primera introducción a los problemas que a ello se refieren ver M. D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XIIIe siècle* en Bibliothèque thomiste, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957 (3.ª ed); J. Fr. BONNEFOY, O.F.M., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939; R. GAGNEBET, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, en *Revue Thomiste*, t. 44 (1938), pp. 1-39, 213-225, 645-674, así como la interesante discusión de estos trabajos por M.-J. CONGAR, O. P., *Dans Bulletin Thomiste*, t. V, n. , pp. 490-505; G. F. VAN ACKEREN, S. J., *Sacra Doctrina...*, Rome, Catholic Book Agency, 1952; E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday, 1960, c. II, *Sacred doctrine*.

18. Situado en su puesto en la vida del Doctor cristiano, el conocimiento de la naturaleza aparecía como una contemplación de los efectos divinos, preparatoria para la contemplación de la verdad divina. *Sum. Theol.*, II^a, II^ae, 180, 4, ad *Resp.*

tos de una filosofía extraída de su teología. El, personalmente, jamás intentó esta síntesis. En tanto que teólogo no le incumbía constituirla. Otros lo han hecho después, y esto sirve para indicar el carácter del título de *filosofía cristiana* [19] con el que se ha calificado la filosofía de Santo Tomás. Al no ser la expresión del mismo Santo Tomás y habiendo provocado además interminables controversias, es preferible no introducirla en una exposición puramente histórica del Tomismo [20]; sin embargo, no resulta inútil saber por qué ciertos historiadores han juzgado su empleo legítimo para designar la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Se puede concebir una exposición de la filosofía tomista como un inventario más o menos completo de todas las nociones filosóficas presentes en la obra de Santo Tomás de Aquino. Puesto que todo su pensamiento filosófico debería estar incluído en él, se encontrarían allí necesariamente todos los materiales que Santo Tomás amontonó con miras a su obra personal, comprendidas

19. La expresión es empleada por el P. Touron, que tuvo un sentido tan perfectamente justo del pensamiento tomista. Ver *La vie de saint Thomas d'Aquin,* p. 450. Era de uso corriente en el primer tercio del siglo XIX; de cualquier modo, forma parte del título que lleva ordinariamente la Encíclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879): *De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda,* texto reproducido en *S. Thomae Aquitatis Summa Theologica,* Romae, Forzani, 1894, t. VI, pp. 425-443.

20. Su legitimidad no nos parece, sin embargo, menor que en la época en la que la hemos utilizado; pero la historia puede olvidarla, con tal que se conserve intacta la realidad que esta fórmula designa. Nos hemos explicado acerca del sentido de la expresión, en *Christianisme et philosophie,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. La idea fundamental de este libro es que la noción de "filosofía cristiana" expresa una visión teológica de una realidad históricamente observable: *Op. cit.,* pp. 117-119. Acerca de la historia de esta controversia ver el trabajo de conjunto de Bern. BAUDOUX, O. F. M., *Quaestio de Philosophia Christiana,* en *Antonianum,* t. XI (1936), pp. 486-552; la nota crítica de A.-R. MOTTE, O. P., *Le problème de la philosophie chrétienne,* en *Bulletin Thomiste,* t. V, nn. 3-4, pp. 230-255, y las observaciones de Oct. Nicolás DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana,* Buenos Aires 1935. Las numerosas publicaciones ulteriores no han supuesto ningún progreso, pero la noción, ambigua por naturaleza, no es de esas sobre las que se pueda llegar a un acuerdo fácilmente.

las nociones que simplemente tomó de Aristóteles, aunque no sufrieran ninguna modificación. También se puede concebir de otro modo una exposición de la filosofía tomista: como una síntesis de nociones que han formado parte de la doctrina de Santo Tomás considerada en tanto que verdaderamente suya, es decir, como distinta de las que le han precedido. Se ha discutido repetidamente que exista una filosofía tomista original y distinta de las demás. Nosotros, sin embargo, tenemos la intención de exponer esta filosofía, dejando a los que quieran acometerla la demostración de dónde se la puede encontrar antes de Santo Tomás. Desde este segundo punto de vista, en la obra de Santo Tomás ya no se presenta todo en un mismo plano. Aquello que simplemente tomó puede y debe a veces encontrar lugar en la exposición que se da de ella, pero lo que haya podido hacer con aquello mismo que tomaba pasa ahora a un primer plano. Esto explica la elección de las doctrinas tomistas que hemos recogido para exponerlas y el orden mismo según el cual serán examinadas en nuestro estudio.

Si nos atenemos a las partes de la filosofía en que Santo Tomás se muestra más original, se comprueba que son generalmente limítrofes con el territorio propio de la teología. Limítrofes no es decir bastante, pues figuran, más bien, como enclaves de ese territorio. No solamente no se ha intentado nunca exponer su filosofía sin tomar libremente de sus obras teológicas, sino que a menudo es en estas últimas donde se va a buscar la fórmula definitiva de su pensamiento en lo concerniente a la existencia de Dios y sus atributos, la creación, la naturaleza del hombre y las reglas de la vida moral. Los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles son para nosotros documentos preciosos, cuya pérdida hubiera sido deplorable. Sin embargo, si se hubieran perdido todos, las dos *Sumas* nos permitirían todavía conocer lo que hay de más personal y profundo en su filosofía; pero si se hubieran perdido las obras teológicas de Santo Tomás, ¿estaríamos igualmente bien informados acerca de su filosofía por sus comentarios a Aristóteles? Al ser Doctor Cristiano, Santo Tomás se procuró en todas partes con qué llevar a buen puerto la tarea que se había asignado. Tomó de Aristóteles, pero también de Dionisio, en el *Liber de Causis,* de San Agustín, de Boecio, de Avicena, de

Averroes, todo lo que podía utilizar para la elaboración de su obra. Sin embargo, no se debe olvidar que solamente estudió a Aristóteles para preparar una obra que, de primera intención, era una teología. Por esta razón se puede establecer esta regla general: las partes de la filosofía tomista han sido tanto más profundamente elaboradas cuanto más directamente interesaban a la teología tomista. La teología de Santo Tomás es la de un filósofo, pero su filosofía es la de un santo.

Por aquí se comprende por qué razón, desde este segundo punto de vista, es natural exponer la filosofía de Santo Tomás según el orden de su teología. Si se trata de lo que verdaderamente le interesaba en filosofía y de los puntos con los que se comprometió personalmente, la única síntesis que teníamos de él es la síntesis teológica de las dos *Sumas* y del *Compendium theologiae*. Para un historiador que debe exponer una doctrina tal como existió, nada más peligroso que inventar una novedad para atribuirla a Santo Tomás. Sin embargo, esto no sería lo más grave. Extraer de las obras teológicas de Santo Tomás los datos filosóficos que contienen, reconstruirlos después según el orden que él mismo asigna a la filosofía, sería hacer creer que él quiso construir su filosofía con miras a fines puramente filosóficos, y no a fines propios del Doctor Cristiano. Sobre todo sería correr este riesgo infinitamente más grave todavía, equivocarse sobre el sentido propiamente filosófico de su filosofía. Admitamos, a título de simple hipótesis, que la filosofía de Santo Tomás haya sido, si no inspirada, por lo menos atraída por su teología. Quiero decir, supongamos que Santo Tomás haya encontrado en su trabajo de teólogo la ocasión de llevar la metafísica más allá de donde sus predecesores la habían dejado: ¿se podría liberar a la filosofía tomista de sus ligaduras teológicas sin correr el riesgo de ignorar su origen y su fin, de alterar su naturaleza y, para decirlo de una vez, de no comprender ya su sentido? Este peligro no ha sido evitado siempre [21],

21. Cf. las pocas páginas, tan ricas en sugerencias de todo orden, del P. M.-D. CHENU, O. P., *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XXIX (1940), pp. 84-89.

pero no es inevitable. Si fuera imposible presentar la filosofía de Santo Tomás, según el orden de su teología, sin confundirla con la fe cristiana, mejor valdría renunciar a este orden. Pero nada menos imposible que ello. En primer lugar, el mismo Santo Tomás lo ha hecho[22]; se puede, pues, intentar volver a hacerlo después de él. Además, Santo Tomás de Aquino lo hizo con conocimiento de causa, con una clara conciencia de la situación definida que ocupa la filosofía en la obra de un Doctor Cristiano. Esta situación la denominó con un nombre que designa propiamente el estado del conocimiento filosófico integrado en la síntesis teológica. El la denominó lo *revelabile*. La naturaleza de este revelable, objeto propio de nuestro estudio, es la que debemos definir para comprender exactamente el sentido pleno de esta fórmula, muchas más veces utilizada que definida: la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

En gran parte de sus intérprettes modernos, se presenta a Santo Tomás sobre todo como un filósofo preocupado de no comprometer la pureza de su filosofía con la menor mezcla de teología. En realidad, el Santo Tomás histórico se preocupaba por lo menos otro tanto de lo contrario. En la *Suma Teológica*, el problema no era para él: ¿cómo introducir lo filosófico en la teología sin corromper la esencia de la filosofía? El problema era más bien: ¿de qué forma introducir lo filosófico en una teología sin corromper la esencia de la teología? No solamente la hostilidad de los «biblicistas» de su tiempo le advertía del problema, sino que él mismo percibía como ellos la agudeza de este. El la percibía tanto mejor cuanto que iba a utilizar con amplitud la filosofía. De cualquier modo como se la defina, la teología debe ser concebida como una doctrina de la Revelación. Su materia es la palabra de Dios; su fundamento es la fe en la verdad de esta palabra. Su unidad «formal», para hablar como Santo Tomás, radica precisamente en el hecho

22. Particularmente en la *Contra Gentiles* cuyos libros I a III, que incluyen, sin embargo, hasta los principios de la doctrina de la gracia y de la predestinación, declaran estar emparentados con un método puramente filosófico y racional, "secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest" *Cont. Gent.* IV, 1, de *Competunt autem.*

de que existe una Revelación, que la fe recibe como Revelación. Para aquellos teólogos que no se preocuaban de la filosofía, no se planteaba ningún probleba. Persuadidos de que no debían añadir nada humano al contenido bruto de la Revelación, podían jactarse de respetar íntegramente la unidad de la Ciencia Sagrada. Iban de la fe a la fe, por la fe. Para Santo Tomás de Aquino, el problema se planteaba más bien así: ¿cómo integrar la filosofía en la enseñanza sagrada, sin que la filosofía no pierda en ello su esencia y sin que esta enseñanza tampoco pierda la suya? Dicho de otro modo, ¿de qué forma integrar en la ciencia de la revelación una ciencia de la razón, sin corromper la pureza de la revelación al mismo tiempo que la de la razón?

La obra de Santo Tomás no era la única en plantear este problema. Otros teólogos antes de él habían vertido en la enseñanza sagrada una masa considerable de doctrinas filosóficas. Un ejemplo de ello era Alberto Magno, cuya teología enciclopédica no desdeñaba ninguna ciencia como extraña a su propósito. Lo que caracteriza a Santo Tomás y define su lugar en el conjunto de este movimiento, es precisamente el esfuerzo de reflexión que llevó a cabo para introducir su saber humano en la teología sin romper la unidad de esta. A partir del momento en que se plantea el problema de este modo, se advierte en qué sentido habrá que buscar su solución. Para que la teología permanezca siendo una ciencia formalmente una, es preciso que sea ella la que atraiga a la filosofía, la eleve a sí y la asimile, de modo que todo conocimiento natural que esta contiene se ordene y subordine en ella al punto de vista propio del teólogo, que es el de la revelación. Incorporado así al orden teológico, el saber humano toma parte en la enseñanza sagrada, la cual se funda en la fe. Este saber humano, asumido por la teología con mirar a sus fines propios, es precisamente lo que Santo Tomás ha denominado, al menos una vez, lo *revelable,* expresión de la que se han propuesto muchas interpretaciones diferentes, y de la que tal vez falta captar exactamente el sentido del problema cuya solución aportaba[23].

23. Considerado en sí, este problema no es otro que el de la noción de teología según Santo Tomás. El término de "teolo-

Lo que hace difícil captarlo, es la costumbre contraída de abordar desde el punto de vista más formal todos los problemas de filosofía tomista. Es conocido el célebre adagio: *formalissime semper loquitur Divus Thomas.* Así es por lo menos como le hacemos hablar, pero si siempre habla formalmente de lo abstracto, también él mismo habla siempre concretamente de lo concreto [24]. Por haberlo olvidado, hemos dejado perder todo un juego de nociones esenciales al equilibrio del tomismo, y cambiado en una lógica de esencias una doctrina que su autor había concebido como una explicación de hechos. Intentemos, pues, hablar, como él mismo hace, una y otra lengua, y cada una en el momento oportuno.

La primera noción que debemos definir es la de «revelado». Para discernir su naturaleza, conviene considerarla *formalissime.* Tal como lo concibe Santo Tomás, el *revelatum* incluye únicamente aquello cuya misma esencia es ser revelado, porque sólo puede llegar a ser cognoscible para nosotros por vía de revelación. No nos metemos pues, para definir el *revelatum,* en una investigación empírica sobre lo que, de hecho, Dios ha juzgado conveniente revelar a los hombres. Lo que constituye lo «revelado» como tal no es el hecho de que haya sido revelado, sino que exige serlo para ser conocido. Concebido de este modo, lo «revelado» es todo conocimiento

gía", en el sentido actual de ciencia de la revelación, parece remontarse a Abelardo (J. RIVIERE, *Theologia,* en *Revue des sciences religieuses,* t. XVI (1936), pp. 47-57). Santo Tomás hace a veces uso de ella, pero emplea con preferencia *sacra doctrina,* que significa "enseñanza sagrada". Ocurre que *sacra scriptura* es tomada como equivalente de *sacra doctrina,* porque la "enseñanza segrada" es la que el mismo Dios da. Acerca del modo como se pueden distinguir y definir estos diferentes términos, ver las observaciones del P. M. J. CONGAR, en *Bulletin Thomiste,* 1939, pp. 495-503. Acerca del origen de la expresión "teología natural" ver S. AGUSTÍN, *De civitate Dei,* lib. VI, cap. 5, n. 1; Pat. lat., t. 41, col. 180-181.

24. Se observará que, desde el punto de vista abstracto, los conceptos se excluyen mutuamente, como las esencias que representan; por el contrario, desde el punto de vista concreto, las esencias más diversas pueden entrar en la composición de un mismo sujeto sin romper su unidad. Ver el texto capital de SANTO TOMÁS. *In Boet, de Hebdomadibus,* cap. II, en *Opuscula omnia,* ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 173-174.

sobre Dios que sobrepasa el poder de la razón humana. Se puede añadir además que Dios nos revela conocimientos accesibles a la razón, pero, precisamente porque no son inaccesibles a la luz natural del entendimiento, tales conocimientos no pertenecen a lo «revelado». De hecho, Dios los ha revelado, pero, de derecho, no pertenece a su esencia ser únicamente cognoscibles por vía de revelación [25].

Como acaba de decirse, Dios pudo haber juzgado conveniente revelar conocimientos que no pertenecieran esencialmente a lo «revelado». Para definir la clase de conocimientos que han sido puestos de este modo al alcance de nuestra razón, nos falta una noción nueva, pero esta vez muy concreta y lo bastante flexible para abarcar una pluralidad de hechos heterogéneos. También esta noción tendrá, sin duda alguna, su unidad. Si no fuera una, no sería. A falta de la unidad estricta de una esencia, habrá que tener en cuenta lo que mejor la imita, la de un orden. Tal es precisamente la noción de *revelabile,* o «revelable», que es preciso definir ahora.

En esta ocasión, sólo alcanzaremos el resultado apetecido a condición de proceder, al contrario de la vez anterior, empíricamente, a partir de los hechos que esta noción debe unificar. Estos hechos que nuestra nueva noción debe abarcar «con mesura», son todos aquellos que componen este acontecimiento extremadamente complejo que se denomina Revelación. Aquí se trata más bien de un acontecimiento, así pues, de un hecho de orden existencial que depende menos de la definición propiamente dicha, que de la facultad de juzgar. Delimitar *a priori* sus contornos por un concepto abstracto sería algo imposible, pero se puede construir progresivamente

25. Recordemos que la pregunta ¿cómo distinguir la Escritura de la teología concebida como ciencia de la fe?, es de la competencia del teólogo. La pregunta: ¿ha distinguido el mismo Santo Tomás el *revelatum,* concebido como objeto propio de la fe divina, del *revelabile,* concebido como objeto propio de la teología?, es de la competencia de los historiadores de la teología (cf. J. Fr. BONNEFOY, *op. cit.*, pp. 19-20). El único problema que debíamos aquí conservar es saber si la contribución personal de Santo Tomás a la filosofía está o no incluida en el orden de lo que él mismo llama lo "revelable". Que lo está, es precisamente lo que intentamos establecer.

su noción a partir de juicios de existencia sobre los datos de hecho que se intentan unificar. En efecto, la Revelación descansa esencialmente sobre lo revelado, pero incluye muchas otras cosas. En cuanto que las incluye, estas cosas la manifiestan en cierto grado. Estas formarán, pues, tomadas en conjunto, una clase de hechos sometidos a la jurisdicción de una misma noción, cuya unidad será construida por su común referencia al acto divino de revelar.

Considerada en sí misma, la revelación es un acto que, como todo acto, apunta a un fin. En el caso de la revelación, se trata de hacer posible la salvación del hombre. Para el hombre, la salvación consiste en alcanzar su fin, pero no puede alcanzarlo a menos que lo conozca. Ahora bien, este fin es Dios, es decir, un objeto que excede infinitamente al conocimiento natural. Para que el hombre pudiera salvarse, era preciso que Dios le revelase conocimientos que exceden los límites de la razón. El conjunto de estos conocimientos es lo que se denomina la ciencia sagrada de igual modo que se habla de la historia sagrada: *sacra doctrina, sacra scientia* o *theologia.* Nuestro problema consiste en saber cuál es su contenido.

Tal como Santo Tomás la concibe, la revelación se presenta como una operación de alguna manera jerárquica, tomando este término en el sentido que le había dado Dionisio. La verdad sobrenatural nos llega únicamente como un río que cayera, por así decirlo, en cascadas de Dios, que es su fuente, a los ángeles, que la reciben en primer lugar según el orden de las jerarquías angélicas; después de los ángeles a los hombres, en donde alcanza primeramente a los Apóstoles y los Profetas, y, a continuación, se expande entre la multitud de los que la aceptan por la fe. Por consiguiente, la ciencia sagrada, o teología, tiene por fundamento la fe en una revelación hecha por Dios a aquellos que llamamos los Apóstoles y los profetas. Esta revelación les confiere una autoridad divina, así pues inquebrantable, y la teología reposa completamente sobre la fe en su autoridad.

La teología descansa, pues, en primer lugar y ante todo, sobre el conjunto de escritos inspirados por Dios y que llamamos *Sacra Scriptura,* la Sagrada Escritura. Más aún, versa únicamente sobre estos, puesto que

es la ciencia misma que tenemos de ellos [26]. Solamente hay que acordarse, aquí más que nunca, de hablar concretamente de cosas concretas. Aunque de una misma naturaleza en todos los que la poseen, la teología no alcanza en todos, sin embargo, un mismo grado de perfección. Su contenido no es, pues, necesariamente idéntico en todos. Sin duda, contiene en primer lugar el *revelatum* propiamente dicho, es decir, lo que Dios tuvo a bien revelar a los hombres con miras a su salvación; pero también contiene toda nuestra aprehensión racional de esto revelado. Evidentemente, la revelación está en nosotros según el conocimiento que tenemos de ella; no obstante, como ya hemos dicho, la revelación es un acto que nos alcanza en orden jerárquico, y esto, que es verdad desde el apóstol o el profeta hasta los demás hombres, es verdad también referido al Doctor Cristiano y a los simples fieles. Por la ciencia de la palabra de Dios que él construye, el teólogo no hace sino explicitar, con la ayuda de la razón natural, el dato revelado. Esta ciencia no es, pues, otra cosa que la Sagrada Escritura acogida en un entendimiento humano o, si se prefiere, no es sino la revelación divina que continúa, gracias a la luz de una razón que escruta el contenido de la fe, la

26. La distinción entre la teología como palabra de Dios y la teología como ciencia de esta fe sería quizá menos espinosa si se abordara el problema de manera más concreta. Por otra parte, resulta curioso que algunos teólogos piden la solución a Santo Tomás, para quien este problema no existía prácticamente. Lo que Santo Tomás requiere para la justificación del hombre, es la fe en todos los artículos de fe. (*In. Epist. ad Romanos*, cap. I, lec. 5; Parmae, Fiaccadori, 1872, t. XIII, p. 14 *b*), pero en absoluto la fe en la ciencia teológica de estos artículos. En cuanto a esta misma ciencia, él la concibe no tanto añadida a la Escritura como contenida en ella. La Escritura es, incluso, decir demasiado; Santo Tomás la encuentra casi totalmente en las Epístolas de San Pablo y en los Salmos de David: "quia in utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina" (*Op. cit.*, *Prolog.*, p. 2 *b*). La enseñanza sagrada, o teología, no existe, pues, con validez sino en cuanto que está incluida *en* la sagrada Escritura; el problema de sus relaciones se convierte en algo inextricable cuando se pretende concebirlo como uno en sí y desarraigado de su fuente escriturística. La teología llamada escolástica es un caso particular de la teología llamada bíblica, pues se trata de teología cristiana, una teología que si no fuera bíblica no sería una teología en absoluto.

autoridad de la fe, y dentro de los fines de la fe. Se preguntará quizá ¿por qué no ha revelado Dios estos conocimientos? La respuesta es porque no son necesarios para la salvación. Para alcanzar su fin, el hombre debe creer en los «artículos de fe», que Dios ha revelado, y que le basta aceptar para salvarse. Porque no era necesario para la salvación este conocimiento no fue revelado. Sin embargo, este se remite a aquella como a su fin, puesto que no hace sino explicitar la palabra que salva. Por esta razón toda elaboración legítima de la Sagrada Escritura entra dentro de la Ciencia Sagrada. Pertenece a la teología con pleno derecho.

El problema sería relativamente sencillo si no viniera a complicarlo un nuevo dato. Se trata de la filosofía propiamente dicha; pues cada uno sabe que en la composición de la *Suma Teológica* entra a formar parte una considerable proporción de ella, y se establece la cuestión de saber de qué modo la filosofía puede ocupar un puesto allí sin comprometer ni la pureza de su propia esencia ni la de la teología. Puesto que se trata de filosofía, hablamos aquí de verdades accesibles al entendimiento humano, cognoscibles por la sola razón natural y sin el concurso de la revelación. Al no exceder estos conocimientos los límites de la razón natural, no se podría considerar que pertenecen al orden de lo «revelado». Sin embargo, si Dios los ha revelado, es por una razón completamente diferente, a saber, que su conocimiento es necesario para la salvación. Naturalmente cognoscibles de derecho, estas verdades no son siempre conocidas de hecho, y es preciso no obstante que lo sean para que cada uno pueda salvarse. Tal es, por ejemplo, la existencia de Dios que el metafísico demuestra, pero cuya demostración, por razones que serán expuestas más adelante, no es fácilmente inteligible para todos. Estos conocimientos naturales, incluídos en el cuerpo de la revelación, pertenecen al orden de lo que Santo Tomás denomina lo *revelabile*. Lo «revelable» pertenece a lo filosófico arrastrado, por así decirlo, a la órbita de lo teológico, porque su conocimiento, lo mismo que el de lo revelado, es necesaria para la salvación. A diferencia de lo «revelado», lo «revelable» no figura en la revelación con pleno derecho y en virtud de su propia esencia, sino

en cuanto que está incluido en la teología, que lo asume con miras a su propio fin.

La noción dominante que permite finalmente resolver el problema es la que inmediatamente pone de relieve el principio de la *Suma Teologica:* la noción de salvación. La de revelación se subordina a ella, puesto que no designa sino el instrumento, ciertamente necesario, de nuestra salvación. La noción de revelación connota particularmente los conocimientos que nos salvan y que, de ningún modo, podríamos obtener sin ella, pero también designa, hablando de un modo general, todo conocimiento que puede ser revelado como necesario o útil a la obra de la salvación. Las discusiones sobre este punto generalmente han puesto el acento sobre la distinción teología-filosofía, como si tratara ante todo de separarlas, mientras que el propio Santo Tomás subraya más bien la noción concreta de revelación que, en cuanto que incluye toda verdad salvadora, puede aplicarse lo mismo a conocimientos naturales que a conocimientos sobrenaturales. La teología, o ciencia sagrada, al no ser sino la explicación de la revelación, permanece fiel a su esencia tratando a unos y otros según métodos apropiados, con tal de que el fin que persigue no entorpezca al de la revelación: poner al hombre en posesión de todos los conocimientos que le permiten salvarse. Tal es la verdadera unidad de la ciencia sagrada; incluso cuando el teólogo habla de filosofía como filósofo, no cesa un instante de trabajar para la salvación de las almas y de obrar como teólogo.

Así entendida, la unidad formal de la teología no es otra que la de la revelación, cuya complejidad debe consecuentemente respetar. La noción de revelable, que los teólogos parecen haber ensanchado considerablemente desde Santo Tomás, jugaba, por lo menos para él, este papel definido: permitir comprender de qué modo la ciencia sagrada puede absorber una dosis de filosofía, todo lo débil que se quiera, sin corromper su propia esencia y perder su unidad. Se comprende por qué razón no se inquieta Santo Tomás por la suerte de la filosofía de la que el teólogo pueda hacer uso. Si esta filosofía perdiera su esencia propia al integrarse en la teología, la unidad de la ciencia sagrada no se encontraría comprometida, no se plantearía ningún problema a este respecto. Santo Tomás quiere resolver el problema de la

unidad de la ciencia sagrada cuando se pregunta de qué modo puede continuar siendo una esta ciencia si versa sobre objetos tan diferentes como Dios y las criaturas, tanto más cuanto que estas criaturas son ya objeto de diversas ciencias filosóficas como la física y la moral. A lo cual responde Santo Tomás que la Sagrada Escritura habla de todas estas cosas en cuanto comprendidas bajo una única ciencia, a la que la Escritura denomina «ciencia de los santos». Lo que permite la unidad de esta ciencia, es que, por diversos que sean los temas de los que trata, esta los considera a todos desde el mismo punto de vista, o, como dice Santo Tomás, bajo la misma «razón formal». ¿Por qué razón objetos tan diferentes como una piedra, un animal y un hombre pueden ser percibidos por una sola y misma facultad, la vista? Porque la vista sólo retiene de estos diversos objetos lo que tienen en común, el color. Lo mismo aquí, la teología sólo contempla las ciencias filosóficas y naturales en tanto que son visibles desde el punto de vista que es el suyo. Este punto de vista es el de la fe en la revelación que salva. Todo lo que puede contribuir a engendrar esta fe pertenece a la teología, pero también, como ya lo señalaba San Agustín, todo lo que la alimenta, lo que la protege, lo que la refuerza [27]. La unidad formal de la teología depende por tanto de esto, a saber, que examina todo objeto en su referencia a la revelación. Lo revelable de que habla aquí Santo Tomás no es otra cosa. Es revelable todo conocimiento natural asumido por la ciencia sagrada con miras a su propio fin.

Los comentadores de Santo Tomás han puesto tanto celo en multiplicar las distinciones formales, que han alterado progresivamente la postura tomista respecto al problema. Antes de explicar de qué modo la filosofía natural puede entrar en la teología como ciencia sin destruirla, se trataba para Santo Tomás de explicar cómo la revelación había podido permanecer una, por más que hablara a la vez de Dios, objeto que trasciende la razón natural, y de hombres, animales, plantas, objetos de la antropología, de las ciencias morales, biológicas y físicas.

27. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, cap. 1, cit., en *Sum. Theol.*, I, 1, 2, *Sed contra.*

Efectivamente, la misma Sagrada Escritura está llena de nociones naturales, ya por el mero hecho de que contiene historia verificable y geografía, que deben tener un lugar en ella sin romper la unidad de la revelación. Todo esto pertenece a lo revelable, es decir, una masa de conocimientos que, al no ser trascendentes a la razón, no *debían* necesariamente ser revelados para ser conocidos, pero que *podían* ser revelados como útiles a la obra de la salvación humana: «Si la doctrina sagrada considera las cosas en cuanto que reveladas, como hemos dicho, todo lo que sea divinamente revelable comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia, y, por tanto, queda comprendido en la doctrina sagrada como en una sola ciencia» [28].

Si todo lo que contribuye a hacer nacer, alimentar, defender y fortificar la fe que salva, entra en la teología sin debilitar su unidad, ¿cómo excluir *a priori* de ella cualquier conocimiento? Podría hacerse, e incluso debería hacerse, si el contenido de la ciencia sagrada se definiera por la noción de *revelatum,* pero no se puede hacer si se define por la noción de *revelabile,* pues su «revelabilidad» no es otra cosa que la permanente disponibilidad del saber total con miras a la obra del teólogo. Por otro lado, este saber totalmente ordenado al conocimiento de Dios no es una quimera, existe en la ciencia que Dios tiene de sí mismo y que tienen de él los bienaventurados. Al ordenar todo conocimiento natural al conocimiento sobrenatural que tenemos de Dios por la revelación, nuestra teología imita a su modo esta ciencia perfectamente unificada. Que la filosofía, en caso de necesidad, pueda ocupar un sitio en esta síntesis, no solamente lo ha probado el propio Santo Tomás por el ejemplo, sino que también lo ha dicho: «La ciencia sagrada puede, sin menoscabo de su unidad, considerar bajo una razón única las materiales tratadas en las diversas ciencias filosóficas, a saber, en tanto que son revelables a fin de que la ciencia sagrada sea algo así como una huella de la ciencia divina, que es la ley única y simple de todo» [29].

28. *Sum. Theol.,* I, 1, 3, ad *Resp.*
29. *Sum. Theol.,* I, 1, 3, ad 2m. Acerca de la oposición de

Religada de este modo a la ciencia que Dios tiene de sí mismo [30] y, en cierto modo, glorificada por su asunción teológica, la filosofía merece en alto grado el interés del Doctor Cristiano. Es ella la que quisiéramos considerar, a su vez, como el objeto propio de nuestro estudio. No decimos que Santo Tomás haya identificado las dos nociones de *revelable* y de *filosofía*. No se pretende siquiera que sea ilegítimo examinar la filosofía de Santo Tomás bajo otra luz [31]. Pero pedimos permiso para examinarla, por una vez, bajo el aspecto en el que el mismo Santo Tomás nos declara haberla examinado, tal como aparecía desde el punto de vista propio del Doctor Cristiano. Una vez no hace costumbre. Si la filosofía de lo «revelable» es aquella por la que el propio Santo Tomás se interesó principalmente, la que renovó porque la examinaba bajo este mismo aspecto y la que nos transmitió según el orden teológico seguido por las dos *Sumas*, el historiador debe, por lo menos, ser excusado si, a su vez, se interesa por ella considerándola como el pensamiento personal de Santo Tomás de Aquino [32].

Cayetano a la noción tomista de *revelabile*, ver E. GILSON, *Note sur le revelabile selon Cajétan*, en *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 202-203. San Alberto Magno estaba ya en desacuerdo con su ilustre alumno en este importante punto.

30. *Sum. Theol.*, I, 1, 2, ad *Resp.*

31. El mismo Santo Tomás ha descrito el orden seguido por los Antiguos en sus estudios filosóficos: *Sup. lib. de Causis*, lec. I; en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, p. 195. Se comprende también por ello cuán diferente le debía parecer la situación de los cristianos de la de los paganos. Según él, estos últimos sólo abordaban la metafísica al fin de su vida: "Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cujus considerationi ultimun tempus suae vitae deputarent". A su muerte, él mismo sólo tenía 49 años. Este hubiera sido para él el momento de preguntarse por una prueba de la existencia de Dios.

32. Las apremiantes invitaciones que se nos han dirigido, para reconstruir la doctrina de Santo Tomás según el orden filosófico, que va de las cosas a Dios, en lugar de seguir el orden teológico, que va de Dios a las cosas, no tienen en cuenta las dificultades que representa un trabajo semejante. Hay una dificultad de principio que se traducirá a cada paso en los hechos. Las fórmulas en las que se expresa un pensamiento están ligadas al orden que éste sigue. Para exponer a Santo Tomás según un orden diverso del suyo, sería preciso, en primer lugar, dislocar continuamente sus textos, pero sobre todo sería nece-

¿De qué modo deberemos entender, pues, el objeto de la metafísica, que se denomina todavía «filosofía primera», o «sabiduría»? Según el uso común, el sabio es el que sabe ordenar las cosas como conviene y gobernarlas bien. Ordenar bien una cosa y gobernarla bien, es disponerla con vistas a su fin. Por esta razón, en la jerarquía de las artes, vemos que un arte gobierna a otro y le sirve, en cierto modo, de principio cuando su fin inmediato constituye el fin último del arte subordinado. De este modo, la medicina es un arte principal y directivo por referencia a la farmacia, porque la salud, fin inmediato de la medicina, es al mismo tiempo el fin de todos los remedios que prepara el farmacéutico. Estas artes principales y que dominan reciben el nombre de arquitectónicas y los que las ejercen el nombre de *sabios*. Pero solamente merecen el nombre de sabios respecto de las mismas cosas que saben ordenar con miras a su propio fin. Al descansar sobre fines particulares, su sabiduría no es más que una sabiduría particular. Supongamos, por el contrario, que un sabio no se propone considerar tal o

sario dislocar su pensamiento al obligarle a ascender una corriente que él mismo afirma haber descendido. ¿Y con qué resultado? Para concluir viendo su filosofía según la luz que él mismo rehusó verla, y para rehusar contemplarla según la luz con la que él gustaba hacerlo, la luminosidad de esta luz de la fe que no cesó de iluminar su trabajo. No se reflexiona siempre en aquello a lo que uno se compromete, al escribir una filosofía *ad mentem sancti Thomae*. El profundo pensamiento que le animaba, Santo Tomás lo ha definido para nosotros haciendo suya la palabra de San Hilario ya citada (*De Trinitate* I, 37): "En cuanto a mí, tengo conciencia de que el deber para con Dios, con diferencia más importante de mi vida, es que yo hable de El en todo lo que pienso y en todo lo que digo" (*Cont. Gent.*, I, 2). Seguramente, se puede construir una filosofía hecha de elementos tomados del tomismo y que no hable de Dios en todo lo que dice: se puede hacerlo, en tanto que se tenga clara conciencia del alcance de lo que se hace y que se midan exactamente sus consecuencias. Lo que se hace, consiste en presentar el pensamiento filosófico de Santo Tomás según el orden exigido por una doctrina en la que todo sería "considerado por la razón natural sin la luz de la fe". (DESCARTES, *Principes*, Préface, ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 4, l. 19-21 y p. 5, l. 13-18); en resumen, es presentar una *philosophia ad mentem sancti Thomae* como si se tratara de una *philosophia ad mentem Cartesii*. En cuanto a las consecuencias, proceden del orden de la filosofía dogmática, en el que no nos hemos de introducir aquí.

cual fin particular, sino el fin del universo; ese tal no podrá ser llamado sabio en tal o cual arte, sino sabio hablando en sentido absoluto. Será el sabio por excelencia. El objeto propio de la sabiduría o filosofía primera es, pues, el fin del universo y, puesto que el fin de un objeto se confunde con su principio o su causa, nos volvemos a encontrar con la definición de Aristóteles: la filosofía primera tiene por objeto el estudio de las primeras causas [33].

Busquemos ahora cuál es la primera causa o el fin último del universo. El fin último de toda cosa es, evidentemente, el que se propone, al fabricarla, su primer autor, o, al moverlo, su primer motor. No obstante, veremos que el primer autor y el primer motor del universo es una inteligencia; el fin que se popone al crear y mover el universo debe ser, pues, el fin o el bien de la inteligencia, es decir, la verdad. De este modo, la verdad es el fin último del universo y, puesto que el objeto de la filosofía primera es el fin último de todo el universo, se sigue que su objeto propio es la verdad [34]. Pero aquí debemos precavernos de una confusión. Puesto que se trata para la filosofía de alcanzar el fin último y, en consecuencia, la causa primera del universo, la verdad de la que hablamos no podría ser una verdad cualquiera; sólo puede ser aquella verdad que es la fuente primera de toda verdad. Ahora bien, la disposición de las cosas en el orden de la verdad es la misma que en el orden del ser *(sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse)*, puesto que el ser y la verdad se convierten. Una verdad que sea la fuente de toda verdad sólo puede encontrarse en un ser que sea la fuente primera de todo ser. La verdad que constituye el objeto de la filosofía primera sería, pues, esta verdad, a saber, que el Verbo hecho carne ha venido a manifestarse al mundo, según la palabra de Juan: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* [35]. En una palabra, el verdadero objeto de la metafísica, es Dios [36].

33. *Cont. Gent.* I, 1, *Sum Theol.* I, 1, 6, ad *Resp.*
34. *Cont. Gent.* I, 1.
35. *Joan.*, XVIII, 37.
36. *Cont. Gent.* I, I, y III, 25, ad *Quod est tantum.* Cf. *In II Sent.*, Prolog. ed. P. Mandonnet, t. II, pp. 1-3.

Esta determinación, planteada por Santo Tomás al principio de la *Suma contra los Gentiles,* no tiene nada de contradictoria con la que le lleva a definir en otra parte a la metafísica como la ciencia del ser considerado simplemente en tanto que ser, y de sus primeras causas [37]. Si la materia inmediata sobre la que recae la búsqueda del metafísico es el ser en general, sin embargo no constituye este su verdadero fin. Aquello hacia lo que tiende la especulación filosófica es, por encima del ser en general, la causa primera de todo ser: *Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur* [38]. Por esta razón, cuando habla en su propio nombre, Tomás de Aquino deja a un lado la consideración del ser en tanto que tal, y define la metafísica desde el punto de vista de su objeto supremo: el principio último del ser, que es Dios.

¿De qué medios disponemos para alcanzar este objeto? En primer lugar disponemos, y esto es evidente, de nuestra razón. El problema consiste en saber si nuestra razón constituye un instrumento suficiente para alcanzar el término de la investigación metafísica, a saber, la esencia divina. Observemos inmediatamente que la razón natural, abandonada a sus propias fuerzas, nos permite alcanzar ciertas verdades relativas a Dios y a su naturaleza. Los filósofos pueden establecer, por vía demostrativa, que Dios existe, que es uno, etc. Pero también resulta, con mucha más evidencia, que ciertos conocimientos relativos a la naturaleza divina exceden infinitamente las fuerzas del entendimiento humano; he ahí un punto que conviene establecer con el fin de cerrar la boca a los incrédulos que consideran falsas todas las afirmaciones relativas a Dios que pueda establecer nuestra razón. En este punto, el sabio cristiano se emparenta con el sabio griego.

Todas las demostraciones que pueden proporcionarse de esta tesis contribuyen a hacer aparecer la desproporción que existe entre nuestro entendimiento finito y

37. *In IV Metaphys.,* lec. I, ed. Cathala, n. 533 Turín Marietti, p. 181.
38. *Cont. Gent.,* III, 25, *Item, quod est tantum.*

la esencia infinita de Dios. La que nos introduce con más profundidad, quizás, en el pensamiento de Santo Tomás se obtiene a partir de la naturaleza de los conocimientos humanos. El conocimiento perfecto, si seguimos en este punto a Aristóteles, consiste en deducir las propiedades de un objeto tomando la esencia de este objeto como principio de la demostración. El modo según el cual la sustancia de cada cosa nos es conocida determina, pues, el modo de los conocimientos que tenemos de ella. Ahora bien, Dios es una sustancia puramente espiritual; nuestro conocimiento, por el contrario, es el que puede adquirir un ser compuesto de alma y cuerpo. Tiene necesariamente su origen en el sentido. La ciencia que tenemos de Dios es, pues, la que, a partir de datos sensibles, podemos adquirir de un ser puramente inteligible. De este modo, nuestro entendimiento, fundándose en el testimonio de los sentidos, puede inferir que Dios existe. Pero resulta evidente que la simple inspección de los *seres sensibls,* que son efectos de Dios y, en consecuencia, inferiores a El, no nos puede introducir en el conocimiento de la esencia divina[39]. Así pues, hay verdades relativas a Dios que son accesibles a la razón y hay otras que la sobrepasan. Veamos cuál es, en uno y otro caso, el papel particular de la fe.

En primer lugar, constatamos que, hablando en un sentido absoluto y abstracto, allí donde la razón puede comprender, la fe no tiene ningún papel que jugar. En otras palabras, no se puede saber y creer al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto la misma cosa: *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*[40]. El objeto propio de la fe, si seguimos en este punto a San Agustín, es precisamente lo que la razón no alcanza; de donde se sigue que todo conocimiento racional que puede fundarse por resolución en los principios, escapa por ello mismo al dominio de la fe. He ahí cuál es la verdad de derecho. De hecho, la fe debe sustituir a la ciencia en un gran número de nuestras afirmaciones. Efectivamente, no sólo es posible que ciertas verdades sean creídas por

39. *Cont. Gent.* I, 3.
40. *Qu. disp. de Veritate,* qu. XIV, art. 9, ad. *Resp.,* y ad 6m.

los ignorantes y sabidas por los sabios [41], sino que también sucede que por razón de la debilidad de nuestro entendimiento y los extravíos de nuestra imaginación el error se introduce en nuestras investigaciones. Son numerosos los que perciben mal lo que de concluyente hay en una demostración y que, en consecuencia, permanecen inciertos en lo que respecta a verdades, no obstante, demostradas. La constatación del desacuerdo que reina acerca de las mismas cuestiones entre hombres considerados sabios termina por extraviarlos. Era, pues, saludable que la Providencia impusiera como verdad de fe ciertas verdades accesibles a la razón, a fin de que todos participasen fácilmente en el conocimiento de Dios, y ello sin tener que temer la duda ni el error [42].

Por otra parte, si consideramos las verdades que exceden nuestra razón, veremos con no menos evidencia

41. Mucha más, puesto que toda ciencia humana recibe sus principios de una ciencia superior, acepta estos principios "por la fe" en esta ciencia superior. Así el físico, considerado en tanto que tal, se fía del matemático, o, si se prefiere, el Músico cree al Aritmético. La misma teología cree a una ciencia superior, la que Dios y los bienaventurados poseen. Ella es, pues, subalterna de un saber que trasciende todo saber humano: el saber de Dios. En el orden del conocimiento natural, cada ciencia está "subalternada" a aquella de la que recibe sus propios principios, aunqu estos principios sean racionalmente cognoscibles por tal ciencia superior. Finalmente, entre individuos, la ciencia de uno depende a menudo de un acto de confianza en la ciencia de otro, del cual estimamos que *sabe* algo que no comprendemos, pero que *creemos* verdadero: *Sum. Theol.*, I, 1, 2, *Resp. Cont. Gent.*, I, 3, *Adhuc ex intellectuum gradibus.*

42. *Cont. Gent.*, I, 4. La fuente de Santo Tomás es aquí Maimónides, según se desprende del *De Verit.* qu. XIV, art. 10, ad *Resp.* Ver acerca de este punto el excelente estudio del P. P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, en *Mélanges Mandonnet*, Paris, J. Vrin 1930, t. I, pp. 327-370. Observar particularmente esta conclusión: las mismas razones conducen, en los dos teólogos, a dos conclusiones diferentes. Maimónides prueba que no hay que entregar al hombre vulgar verdades metafísicas que no puede comprender; Santo Tomás argumenta de otro modo: el hombre vulgar tiene derecho a las verdades metafísicas necesarias para la salvación; ahora bien, él no puede comprenderlas: así pues, deben serle procuradas por la revelación: p. 348. Cf. LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin Schocken, 1935, pp. 87-122.

que convenía proponerlas a la aceptación de nuestra fe. El fin del hombre, efectivamente, no es otro que Dios; ahora bien, este fin excede manifiestamente los límites de nuestra razón. Por otro lado, es preciso que el hombre posea un cierto conocimiento de su fin, para que pueda dirigir hacia él sus intenciones y sus actos. La salvación del hombre exigía, pues, que la revelación divina le hiciese conocer un cierto número de verdades incomprensibles para su razón [43]. En una palabra, puesto que el hombre tenía necesidad de conocimientos en lo que respecta al Dios infinito que es su fin, estos conocimientos, por exceder los límites de su razón, no podían ser propuestos más que a la aceptación de su fe. Y nosotros no podemos ver en la creencia una violencia cualquiera impuesta a nuestra razón. La fe en lo incomprensible confiere, por el contrario, al conocimiento racional su perfección y su acabamiento. No conocemos verdaderamente a Dios, por ejemplo, más que cuando lo creemos superior a todo lo que el hombre puede pensar. No obstante, es evidente que pedir que aceptemos verdades incomprensibles en lo tocante a Dios es un buen medio de inculcarnos la convicción de su incomprensibilidad [44]. Y, más aún, la aceptación de la fe reprime en nosotros la presunción, madre del error. Algunos creen poder medir la naturaleza divina por el rasero de su razón; proponerles, en nombre de la autoridad divina, verdades superiores a su entendimiento, es recordarles el justo sentido de sus límites. De este modo, la disciplina de la fe torna en provecho de la razón.

¿Conviene admitir, sin embargo, que, además de este acuerdo completamente exterior y de simple conveniencia, se puede establecer un acuerdo interno y tomado desde el punto de vista de la verdad entre la razón y la fe? Dicho de otro modo, ¿podemos afirmar el acuerdo de verdades que exceden a nuestra razón con las que nuestra razón puede aprehender? La respuesta que conviene dar a esta pregunta depende del valor atribuido a los motivos de credibilidad que la fe puede invocar. Si se admite, como por otra parte conviene, que los mi-

43. *Sum. Theol.*, I, 1, ad *Resp. De virtutibus*, art. X, ad *Resp.*
44. *Cont. Gent.*, I, 5.

lagros, las profecías, los efectos maravillosos de la religión cristiana prueban suficientemente la verdad de la religión revelada [45], habrá que admitir que la fe y la razón no pueden contradecirse. Unicamente lo falso puede ser contrario a la verdad. Entre una fe verdadera y unos conocimientos verdaderos, el acuerdo se realiza por sí mismo y como por definición. Pero se puede aportar una demostración puramente filosófica de este acuerdo. Cuando un maestro instruye a su discípulo, es preciso que la ciencia del maestro contenga lo que introduce en el espíritu del discípulo. Ahora bien, el conocimiento natural que tenemos de los principios nos viene de Dios, puesto que Dios es el autor de nuestra naturaleza. De donde se sigue que todo lo que es contrario a estos principios es contrario a la sabiduría divina y, en consecuencia, no podría ser verdadero. Entre una razón que viene de Dios y una revelación también procedente de Dios, el acuerdo debe establecerse necesariamente [46]. Digamos, pues, que la fe enseña verdades que parecen contrarias a la razón; no digamos que enseña proposiciones contrarias a la razón. El hombre sin educación considera contrario a la razón que el sol sea más grande que la tierra, pero esta proposición parece razonable al sabio [47]. Creamos asimismo que las aparentes incompatibilidades entre la razón y la fe se concilian en la sabiduría infinita de Dios.

Además no tenemos más remedio que hacer este acto de confianza general en un acuerdo cuya percepción directa se nos escaparía; un buen número de hechos observables no pueden percibir interpretación satisfactoria más que si se admite la existencia de una fuente común a nuestros dos órdenes de conocimientos. La fe domina a la razón no en tanto que modo de conocer, pues, por el contrario, es un conocimiento de rango inferior a causa de su obscuridad, sino en tanto que pone al pensamiento humano en posesión de un objeto que este sería incapaz de alcanzar. Así, pues, puede resultar de la fe toda una serie de influencias y de acciones cu-

45. *Cont. Gent.*, I, 6. *De verit.*, qu. XIV, art. 10, ad 11.
46. *Cont. Gent.*, I, 7.
47. *De Verit.*, qu. XIV, art. 10, ad 7.

yas consecuencias, en el interior de la misma razón, y sin que ella cese por tanto de ser una pura razón, pueden ser muy importantes. La fe en la revelación no tiene por resultado destruir la racionalidad de nuestro conocimiento sino permitirle desarrollarse más completamente; lo mismo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, la fecunda y la perfecciona, la fe, por la influencia que ejerce desde arriba sobre la razón en tanto que tal, permite el desarrollo de una actividad racional más fecunda y más verdadera [48].

Esta influencia trascendente de la fe sobre la razón es un hecho esencial que conviene interpretar correctamente si se quiere que la filosofía tomista conserve su carácter propio. Muchas críticas dirigidas contra ella hacen alusión precisamente a la mezcla de fe y razón que se pretende descubrir en ella; ahora bien, es igualmente inexacto sostener que Santo Tomás haya separado los dos dominios, como que, por el contrario, los haya confundido. Más adelante tendremos que preguntarnos si los ha confundido; no obstante, desde ahora está claro que no los ha separado y que ha sabido mantenerlos en contacto de tal forma que no le obligasen a confundirlos ulteriormente [49]. Esto es lo que permite comprender la admirable unidad de la obra filosófica y la obra teológica de Santo Tomás. Es imposible suponer que semejante pensamiento no sea plenamente consciente de su propósito; incluso en los comentarios a Aristóteles, sabe siempre a dónde va y va, ahí incluso, a la doctrina de la fe, si no ahí donde explica, por lo menos ahí donde completa y corrige. Y, sin embargo, puede decirse que Santo Tomás trabaja con la plena y justa conciencia de no apelar jamás a argumentos que no fueran estrictamente racionales, pues si la fe anima su razón, esta misma razón a la que promueve y fecunda su fe no cesa de llevar a cabo operaciones puramente racionales y de afirmar conclusiones fundamentadas únicamente sobre la evidencia de los primeros principios comunes a todos los

48. *De verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 8m., y art. 10, ad 9m.
49. Acerca de este carácter general del pensamiento tomista, ver el libro fundamental de J. MARITAN, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932.

espíritus humanos. El temor que manifiestan ciertos discípulos de Santo Tomás a llegar a creer en una posible contaminación de su razón por su fe, no tiene, pues, nada de tomista; negar que él conozca y quiera esta bienhechora influencia significa condenarse a presentar como puramente accidental el acuerdo de hecho al cual viene a desembocar su reconstrucción de la filosofía y de la teología, y es manifestar una inquietud que el mismo Santo Tomás no hubiera comprendido. Santo Tomás está demasiado seguro de su pensamiento para experimentar semejante temor. Reconoce que su razón progresa bajo la acción bienhechora de la fe, pero constata que, al pasar por el camino de la revelación, la razón penetra con más profundidad y, por así decirlo, reconoce verdades que corría el riesgo de desconocer. El viajero al que un guía ha conducido a una cima, no disminuye la visión del espectáculo que allí se descubre, y la vista que tiene no es menos verdadera, porque una ayuda exterior le haya conducido allí. No se puede tratar mucho tiempo a Santo Tomás sin convencerse de que el vasto sistema del mundo que su doctrina nos presenta se constituía en su pensamiento a medida que se constituía en él la doctrina de la fe; cuando afirma a los demás que la fe es para la razón un guía salvador, el recuerdo de la ganancia racional que la fe le ha permitido realizar está todavía vivo en él.

No debe extrañar, pues, que en lo que concierne, en primer lugar, a la teología, haya lugar para la especulación filosófica, incluso cuando se trata de verdades reveladas que exceden los límites de nuestra razón. Sin duda alguna, y esto es evidente, esta no puede pretender demostrarlas ni incluso comprenderlas, pero, animada por la certeza superior de que hay una verdad oculta, puede hacernos entrever algo con la ayuda de comparaciones bien fundadas. Los objetos sensibles, que constituyen el punto de partida de todos nuestros conocimientos, han conservado algunos vestigios de la naturaleza divina que los ha creado, puesto que el efecto se parece siempre a la causa. La razón puede, por consiguiente, encaminarnos hacia la comprensión de la verdad perfecta que Dios nos descubrirá en la patria celestial [50]. Esta

50. *Cont. Gent.*, I, 7, *De verit.*, qu. XIV, art. 9, ad 2.

constatación limita el papel que incumbe a la razón cuando intenta esclarecer las verdades de la fe. Ella no debe asumir su demostración. Intentar demostrar lo indemostrable es confirmar al incrédulo en su incredulidad. La desproporción entre las tesis que se cree establecer y las falsas pruebas que se aportan para ello es tan evidente, que, en lugar de servir a la fe a través de semejantes argumentaciones, nos exponemos a hacerla ridícula [51]. Pero se puede explicar, interpretar, aproximar lo que no se podría probar; luego podemos conducir como de la mano a nuestros adversarios en presencia de estas verdades inaccesibles, podemos mostrar que estas encuentran aquí abajo su fundamento en algunas razones probables y en algunas autoridades ciertas.

Hay que ir más lejos y, recogiendo el beneficio de las tesis ya planteadas, afirmar que hay lugar para la argumentación racional, incluso en materia de verdades inaccesibles a la razón, después para una intervención teológica en las materias en apariencia reservadas a la pura razón. Esta tiene el encargo de demostrar que lo que la revelación enseña es posible, es decir, no contiene ninguna imposibilidad o absurdo racional. Efectivamente, hemos visto que la revelación y la razón no pueden contradecirse; si es cierto por consiguiente que la razón no puede demostrar la verdad revelada, no es menos cierto que toda demostración que se diga a sí misma racional y que pretende establecer la falsedad de la fe, reposa sobre un sofisma. Cualquiera que sea la sutileza de los argumentos a los que se apela, hay que mantenerse firme en el principio de que, puesto que la verdad no puede estar dividida contra sí misma, la razón no puede tener razón contra la fe [52]. Siempre se puede buscar un sofisma en una tesis filosófica que contradiga la enseñanza

51. Ver las aplicaciones de este principio en *Summa theologiae.* I, 46, 2, *Resp.*, y *Contra Gentiles*, I, 8 y II, 38.

52. *Cont. Gent.*, I, 1; I, 2 y I, 9. Todos los auxilios que la teología busca en los saberes humanos están reunidos en la palabra de Santo Tomás: "las demás ciencias son consideradas sirvientes de ésta". *(Sum. Theol.*, I, 1, 5, *Sed contra).* De ahí la célebre fórmula: *philosophia ancilla theologiae,* que parece ser moderna en cuanto a su contenido literal (no se encuentra en estos términos en Santo Tomás), pero que es muy antigua en cuanto

de la revelación, pues de antemano es cierto que oculta al menos uno. Los textos revelados no son nunca demostraciones filosóficas de la falsedad de una doctrina, pero son el signo para el creyente de que el filósofo que la sostiene se equivoca, y esto es algo que únicamente a la filosofía corresponde demostrar.

Con mucha más razón son requeridos por la fe los recursos de la especulación filosófica cuando se trata de verdades reveladas que son también racionalmente demostrables. Este cuerpo de doctrinas filosóficas verdaderas que el pensamiento humano poseería raramente intacto y completo gracias a las solas fuerzas de la razón, esta lo construye fácilmente, aunque por un método puramente racional, si le es ya presentado por la fe. Como un niño que comprende lo que no habría podido descubrir, pero que un maestro le enseña, el intelecto humano se apodera sin dificultad de una doctrina de la cual una autoridad más que humana le garantiza la verdad. De ahí la incomparable firmeza de la que hace gala ante errores de todo tipo que la mala fe o la ignorancia pueden engendrar en sus adversarios; puede siempre oponerles demostraciones concluyentes, capaces de imponerles silencio y restablecer la verdad.

Añadamos finalmente que incluso el conocimiento puramente científico de las cosas sensibles no puede dejar a la teología completamente indiferente. No se trata de que no haya conocimiento de las criaturas válido por sí mismo e independiente de toda teología; la ciencia existe como tal y, siempre que no exceda sus límites naturales, se constituye al margen de toda intervención de la fe. Pero es la fe, a su vez, la que no puede dejar de tomarla en consideración. A partir del momento en el que se ha constituído por sí misma, la teología no podría de ningún modo desinteresarse de ella, en primer lugar porque la consideración de las criaturas es útil a la instrucción de la fe, además, como acabamos de ver, porque el

al sentido. Acerca de su historia y su significación, se consultará con provecho el artículo de B. Baudoux, O. F. M., *Philosophia "ancilla theologiae"*, en Antonianum, t. XII (1937), pp. 293-326.

conocimiento natural puede al menos destruir los errores relativos a Dios [53].

Siendo tales las relaciones íntimas que se establecen entre la teología y la filosofía, no queda sino decir que constituyen dos dominios formalmente distintos. En primer lugar, aunque sus territorios ocupan en común una cierta área, sin embargo no coinciden. La teología es la ciencia de las verdades necesarias para la salvación; ahora bien, todas las verdades no son necesarias para ello; no había, pues, motivos para que Dios revelara, en lo que respecta a las criaturas, lo que somos capaces de alcanzar por nosotros mismos y cuyo conocimiento no es necesario para la salvación. Queda espacio, al margen de la teología, para una ciencia de las cosas naturales que las considera en sí mismas, por sí mismas, y se subdivide en partes diferentes según sus diferentes géneros, mientras que la teología las considera a todas bajo la perspectiva de la salvación y por referencia a Dios [54]. El filósofo estudia el fuego en tanto que tal, el teólogo ve en él una imagen de la eminencia divina; hay, pues, lugar para la actitud del filósofo al lado de la del creyente *(philosophus, fidelis)* y no hay motivos para reprochar a la teología pasar en silencio sobre un número de propiedades de las cosas, como la figura del cielo o la naturaleza de su movimiento; estas son de la competencia de la filosofía, únicamente la cual tiene la misión de explicarlas.

Allí incluso donde el terreno es común a las dos disciplinas, estas conservan caracteres específicos que aseguran su distinción. Efectivamente, difieren en primer lugar y ante todo por los principios de la demostración, y esto es lo que les impide definitivamente confundirse. El filósofo toma sus argumentos de las esencias y, en consecuencia, de las causas propias de las cosas; esto es lo que haremos constantemente en la continuación de esta exposición. El teólogo, por el contrario, argumenta a partir de la primera causa de todas las cosas, que es Dios, y apela a tres órdenes diferentes de argumentos que, en ningún caso, son considerados como satisfacto-

53. *Cont. Gent.*, II, 2, y sobre todo *Sum. Theol.*, I, 5, ad 2um.
54. *Cont. Gent.*, II, 4.

rios por el filósofo. Unas veces el teólogo afirma una verdad en nombre del principio de autoridad, porque nos ha sido transmitida y revelada por Dios; otras veces porque la gloria de Dios infinito exige que sea así, es decir, en nombre del principio de perfección; otras, finalmente, porque el poder de Dios es infinito [55]. Por otra parte, no resulta de ahí que la teología no merezca el título de ciencia, pero la filosofía explota un dominio que le pertenece en propiedad porque usa métodos esencialmente racionales. Así como dos ciencias establecen un mismo hecho partiendo de principios diferentes y llegan a las mismas conclusiones por vías que les son propias, así las demostraciones del filósofo, fundadas en los principios de la razón, difieren *toto genere* de las demostraciones que el teólogo deduce de principios que obtiene de la fe.

Una segunda diferencia, unida por lo demás a la primera, reside no ya en los principios de la demostración, sino en el orden que sigue. Pues en la doctrina filosófica, ligada a la consideración de las criaturas en sí mismas y en la que se busca elevarse de las criaturas a Dios, la consideración de las criaturas es la primera y la de Dios la última. En la doctrina de la fe, por el contrario, al no examinar a las criaturas sino por referencia a Dios, la consideración que se da en primer lugar es la de Dios y la de las criaturas viene a continuación. Por lo cual, además, sigue un orden que, considerado en sí mismo, es más perfecto, puesto que imita al conocimiento de Dios, que, conociéndose a sí mismo, conoce todo lo demás [56].

Siendo tal la situación de derecho, el problema del orden a seguir para exponer la filosofía de Santo Tomás no se puede plantear con más agudeza. Ya lo hemos dicho, no se encuentra en ninguna de sus obras el cuerpo de sus concepciones filosóficas expuestas por sí mismas y según el orden únicamente de la razón natural. En primer lugar, existe una serie de obras compuestas

55. "Fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita". *Cont. Gent.,* II, 4.
56. *Cont. Gent.,* II, 4.

por Santo Tomás según el método filosófico: son sus comentarios a Aristóteles y un pequeño número de opúsculos; pero cada opúsculo sólo nos permite captar un fragmento de su pensamiento y los comentarios de Aristóteles, obligados a seguir un texto obscuro, no permiten sospechar sino muy imperfectamente lo que hubiese sido una Suma de la filosofía tomista organizada por el mismo Santo Tomás con el lúcido genio que rige la *Suma de Teología*[57]. Existe además una segunda serie de obras, de la que esta *Suma* es el tipo más perfecto, que contienen su filosofía demostrada según los *principios* de la demostración filosófica y presentada según el *orden* de la demostración teológica. Quedaría, pues, por reconstruir una filosofía tomista ideal tomando de estos dos grupos de obras lo mejor que contienen y volviendo a distribuir las demostraciones de Santo Tomás según las exigencias de un orden nuevo. Pero, ¿quién se atreverá a llevar a cabo esta síntesis? ¿Quién garantizará que el orden filosófico de la demostración así adoptada será aquello mismo que el genio de Santo Tomás hubiera sabido escoger y seguir? ¿Quién nos asegurará, sobre todo, que procediendo así no dejaremos escapar aquello en lo que Santo Tomás se mantenía más firme, quizás más que en todo el resto: la prueba tangible del be-

57. En sentido contrario, ver J. LE ROHELLEC, en *Revue Thomiste,* t. XXI, p. 449. P. MANDONNET, en *Bulletin thomiste,* t. I (1924), pp. 135-136. J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la connaissance,* 1929, pp. X-XI. Estas últimas objeciones muestran claramente dónde radica el malentendido: "Apegarse servilmente *(sic)* a este orden (*sc.* el de las *Sumas*), no es ciertamente exponer la *filosofía,* tal como Santo Tomás la concibió". De acuerdo, pero ciertamente es la única manera de exponer *su filosofía* tal y como él mismo la ha expuesto. En cuanto a decir que en "Las *Sumas,* el orden seguido para los desarrollos filosóficos les es exterior: *no depende de ellos*", supone olvidar que el problema radica en saber si ellos no dependen de él. El P. de Tonquédec argumenta como si la filosofía de Santo Tomás debiera ser expuesta de tal modo que un principiante pueda aprender en ella la filosofía. Esto no es más necesario que para exponer la filosofía de Descartes, de Spinoza o de Kant. Ciertamente, la empresa es legítima, pero una introducción histórica a la filosofía de Santo Tomás no es un manual de filosofía; no es siquiera un manual de filosofía tomista; debiera, pues, excusarse el hecho de seguir el orden mismo que ha seguido Santo Tomás de Aquino.

neficio que la filosofía encuentra al integrarse, en calidad de revelable, en la teología, la alegría de una razón que discurre según el orden mismo en el que las Inteligencias contemplan, gracias al hilo conductor que le ofrece la revelación? La prudencia histórica no es una virtud despreciable para quien lleva a cabo una obra de historiador. Pero aquí se trata de mucho más. La verdadera cuestión consiste en saber si se puede arrancar, sin destruirlo, un pensamiento filosófico del medio que lo ha visto nacer y hacerlo vivir fuera de las condiciones sin las que no hubiera existido jamás. Si la filosofía de Santo Tomás se ha constituído como revelable, exponerla según el orden del teólogo es respetar su naturaleza.

Además, de ningún modo resulta de ello que la verdad de una filosofía, ordenada según este orden, esté subordinada a la fe, la cual, desde su punto de partida, apela a la autoridad de una revelación divina. La filosofía tomista es un conjunto de verdades rigurosamente demostrables y es justificable, en tanto que filosofía precisamente, únicamente por la razón. Cuando Santo Tomás habla en tanto que filósofo, son únicamente sus demostraciones las que están en entredicho, e importa poco que la tesis que sostiene aparezcan en el punto que la fe le asigna, puesto que él no hace intervenir y no nos pide jamás hacer intervenir a esta última en las pruebas de lo que considera racionalmente demostrado. Permanece, pues, entre las aserciones de estas dos disciplinas, e incluso en el caso de que recaigan sobre un mismo contenido, una distinción formal estricta, que se funda en la heterogeneidad de los principios de la demostración; entre la teología, que sitúa sus principios en los artículos de fe, y la filosofía, que exige de la sola razón lo que puede hacernos conocer de Dios, hay una diferencia de género: *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*[58]. Y se puede demostrar que esta distinción genérica no ha sido establecida por Santo Tomás como un principio ineficaz al que, después de haber conocido, ya no haya que tener en cuenta. El examen de su doctrina, examinada en su significación

58. *Sum. Theol.*, I, 10, ad 2m.

histórica y comparada con la tradición agustiniana de la que San Buenaventura era el más ilustre representante, muestra que no ha dudado en tomar la responsabilidad de profundos cambios y transformaciones increíblemente arriesgadas para satisfacer las exigencias del pensamiento aristotélico, cada vez que las juzgaba idénticas a las exigencias de la razón [59].

En esto consiste precisamente el valor propiamente filosófico del tomismo y lo que hace de él un momento decisivo en la historia del pensamiento humano. Con plena conciencia de todas las consecuencias que entraña una actitud semejante, Santo Tomás acepta simultáneamente, y cada una con sus exigencias propias su fe y su razón. Su pensamiento no apunta a constituir del modo más económico posible una conciliación superficial en la que tendrán asiento las doctrinas más fáciles de compaginar con la enseñanza tradicional de la teología, pues él quiere que la razón desarrolle su propio contenido con toda libertad y manifieste con integridad el rigor de sus exigencias. La filosofía que enseña no es filosofía en tanto que cristiana, pero él sabe que su filosofía será más verdadera cuanto más cristiana sea y que su filosofía será más cristiana cuanto más verdadera sea. Por esta razón le vemos igualmente libre respecto de San Agustín y de Aristóteles. En lugar de seguir pasivamente la corriente tradicional del agustinismo, elabora una nueva teoría del conocimiento, desplaza las bases sobre las que se apoyaban las pruebas de la existencia de Dios, somete a una nueva crítica la noción de creación y funda o reorganiza completamente el edificio de la moral tradicional. Pero en lugar de seguir pasivamente el aristotelismo de Aristóteles, hace crujir por todas partes los marcos en los que está encuadrado y lo metamorfosea dándole un sentido nuevo. Todo el secreto del tomismo está ahí, en este inmenso esfuerzo de honestidad intelectual por reconstruir la filosofía en un plano tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de

59. Hemos desarrollado este punto en nuestros *Etudes de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921: *La signification historique du thomisme*, pp. 95-124.

las exigencias de la misma razón y no como el resultado accidental de un simple deseo de conciliación.

Tales nos parecen ser los contactos y la distinción que se establece entre la razón y la fe en el sistema de Santo Tomás de Aquino. Estas no pueden ni contradecirse, ni ignorarse, ni confundirse; por más que la razón justifique la fe, jamás la transformará en razón, pues en el momento en el que la fe fuera capaz de abandonar la autoridad en beneficio de la prueba, cesaría de creer para saber; y por más que la fe mueva desde fuera o guíe desde dentro a la razón, jamás la razón dejará de ser ella misma, pues en el momento en el que renunciara a proporcionar la prueba demostrativa de lo que enuncia, se negaría a sí misma y se anularía inmediatamente para hacer sitio a la fe. Es, pues, la misma inalienabilidad de sus propias esencias lo que les permite ayudarse una a otra sin contaminarse; pero nosotros no vivimos en un mundo de esencias puras, y la complejidad de esta ciencia concreta que es la teología puede incluirlas a una y otra, ordenándolas a la unidad de un único y mismo fin. Al convertirse en revelable, la filosofía no abdica en nada de su esencial racionalidad, sino que eleva su uso a su última perfección.

Se comprende que, examinada bajo este aspecto y como una disciplina que aprehende desde aquí abajo todo lo que la razón natural puede concebir de Dios, el estudio de la sabiduría filosófica parezca a Santo Tomás una ciencia divina. Aristóteles lo había dicho ya, pero Santo Tomás lo vuelve a decir con un sentido completamente nuevo. Cuidadosamente llevada por él al plano de lo revelable, participa más aún de los atributos de la Sabiduría teológica, de la que Santo Tomás nos dice que es, a la vez, el más perfecto, el más sublime y útil de los conocimientos que podemos adquirir en esta vida. El más perfecto, porque en la medida en que se consagra al estudio de la sabiduría, el hombre participa desde aquí abajo en la verdadera felicidad. El más sublime, porque el hombre sabio, habiendo fundado Dios todas las cosas en sabiduría, se aproxima algo a la semejanza divina. El más útil porque conduce al reino eterno. El más consolador, porque, como dice la Escritura (*Sap.* VIII, 16), su conversación no produce amargura, ni su

frecuentación, tristeza; en ella se encuentra placer y alegría [60].

Sin duda alguna, ciertos espíritus a los que, únicamente o sobre todo, interesa la certeza lógica, negarán de buena gana la excelencia de la investigación metafísica. Ellos preferirán las deducciones ciertas de la física o de las matemáticas a investigaciones que no se declaran totalmente impotentes, incluso en presencia de lo incomprensible. Pero el conocimiento no adquiere relevancia sólo por su certeza, sino también por su objeto. A los espíritus que atormenta la sed de lo divino, en vano se les ofrecerán los conocimientos más ciertos en lo que respecta a las leyes de los números o la disposición de este universo. Tensos hacia un objeto que se sustrae a sus esfuerzos, se esfuerzan por descorrer una esquina del velo, felices por percibir, a veces incluso en medio de espesas tinieblas, algún reflejo de la luz eterna que debe iluminarlos un día. Para estos, los conocimientos más nimios en lo que respecta a las realidades más altas parecen más deseables que las certezas más completas en lo que respecta a los objetos menores [61]. Y alcanzamos aquí el punto en el que se concilian la extrema desconfianza respecto de la razón humana, el menosprecio incluso que a veces Santo Tomás le testimonia, con el gusto tan vivo que conservará siempre por la discusión dialéctica y por el razonamiento. Cuando se trata de alcanzar un objeto que su misma esencia hace inaccesible, nuestra razón se revela impotente y deficiente por todas partes. Nadie estuvo más persuadido de esta insuficiencia que Santo Tomás. Y si, a pesar de todo, aplica incansablemente este débil instrumento a los objetos más elevados, es porque los conocimientos más confusos y aquellos mismos que apenas merecerían el nombre de conocimiento, dejan de ser despreciables cuando tienen por objeto la esencia infinita de Dios. De pobres conjeturas, de comparaciones que no sean totalmente inade-

60. *Cont. Gentl.*, I, 2.

61. *Sum. Theol.*, I, 1, 5 ad 1m *Ibid.*, Ia. IIe., 66, 5, ad 3m, *Sup. lib. de Causis*, lec. 1; en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, p. 195. Cf. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 5, traducido y comentado por A. BREMOND, S. J., *Le dilemme aristotélicien*, Paris, G. Beauchesne, 1933, pp. 14-15.

cuadas, he ahí de donde obtenemos nuestras alegrías más puras y más profundas. La soberana felicidad del hombre aquí abajo es anticipar, aunque sea de modo confuso, la visión cara a cara del Ser.

2. *El filósofo y el creyente*

Una filosofía es, en primer lugar, un filósofo, y esta evidencia no cambia cuando el filósofo es, ante todo, un teólogo. No se comprende verdaderamente el tomismo hasta tanto no se siente en él la presencia del mismo Santo Tomás, o más bien, del hermano Tomás antes de ser un santo festejado en el calendario, en una palabra, del hombre con su temperamento, su carácter, sus sentimientos, sus gustos y hasta sus pasiones. Pues en él hubo al menos una. A nivel de la naturaleza humana pura y simple, Tomás tuvo la pasión de la inteligencia. Sabemos todos que el hombre es un animal dotado de razón, pero dicho esto, no pensamos más en ello. Esto es evidente, no hace falta hablar más de ello.

Si el asombro es el comienzo de la filosofía, puede decirse que este fue, por el contrario, para Santo Tomás el primer y fundamental asombro, origen de todos los demás, aquel del que es literalmente verdad decir que nunca salió. Que haya seres inteligentes y, como él dice, intelectos, esto fue siempre, para él, un motivo de admiración. No se puede avanzar un paso en su doctrina si se pierde de vista que su autor vive en una perpetua admiración por estar dotado de inteligencia y razón. Sabe también que los filósofos se asombraban de ello, y en esto, por lo menos, no experimenta ninguna admiración. Por el contrario, considera natural que Aristóteles haya concebido el intelecto agente como quasi-divino por naturaleza, y que Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes hayan hecho de él, cada uno a su modo, una Sustancia Separada de la que el hombre puede participar, pero no poseer. Se asombra menos todavía de que San Agustín haya hecho de Dios el Sol de los espíritus, ni incluso de que, por un artificio más ingenioso que sólido, discípulos cristianos de Aristóteles, como el obispo Guillaume de París, hayan enseñado que es Dios mismo

quien es el intelecto agente. El, personalmente, piensa de otro modo y de ahí justamente nace su admiración: que el intelecto pertenezca al individuo que lo posee, y que este conozca a través de él, es casi demasiado bello para ser verdad. Debe haber ahí un misterio y se verá que este hecho, aparentemente tan simple, oculta efectivamente el misterio de los misterios, puesto que la razón de ser de la creación del hombre es, para el hombre, el primero de todos y únicamente su naturaleza de sustancia intelectual detenta la clave de ello. Indiquemos algunas muestras de esta alta consideración respecto a la inteligencia en los escritos de Santo Tomás. La más externa es, quizás, la profunda admiración, afectuosa incluso, que experimenta siempre en relación a los grandes filósofos —*ista praeclara ingenia*— pero, particularmente, por Aristóteles. Resulta difícil recobrar este sentimiento a aquellos que, más sabios que filósofos, no ven en este más que el representante de una astronomía y una física que ha prescrito. Sin embargo, a menos que consideren que pueden crear casi por sí solos toda la ciencia moderna, como hizo Descartes con las matemáticas, los que tienen a Aristóteles por un pedante deben comprender, al menos, qué alto testimonio rinden sus escritos al maravilloso poder del intelecto humano. Es a éste al que Santo Tomás veía ante todo en la obra, y a él rendía homenaje en la enciclopedia del Filósofo.

Un segundo signo de este mismo respeto a la eminente dignidad del intelecto es que, de todos los seres conocidos por nosotros al nivel de la experiencia sensible, contemplar la verdad es una operación de la que únicamente el hombre es capaz, y que le es propia. Esto es lo que se lee en *Contra Gentiles*, III, 37: «Haec enim sola operatio hominis est sibi propria, et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.»

Un tercer signo es que, según Santo Tomás, participar en el conocimiento intelectual hace del hombre un ser espiritual comparable a las criaturas más altas que Dios haya formado. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo, el ángel es un espíritu puro y, en lo que a esto respecta, es más perfecto que el hombre. Los ángeles son espíritus más nobles que nosotros, sin embargo nosotros somos también espíritus, y Dios también es espíritu. El conocimiento intelectual de la verdad es, pues, la única

operación que se encuentra, a la vez, en Dios, en el ángel y en el hombre; es la única, pero les es común: «hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est» [62]. Se ha recordado con energía que es peligroso concebir al hombre como una especie de ángel ligeramente inferior. En efecto, el hombre es una sustancia intelectual, el ángel es un intelecto. Tampoco habría que olvidar, sin embargo, que el hombre, el ángel y Dios forman, en el pensamiento de Santo Tomás, un grupo distinto de todo el resto, precisamente porque están dotados de conocimiento intelectual, y son únicos en el ser. Con una composición doctrinal diferente, el tomismo permanece aquí fiel al espíritu del agustinismo: no admite ninguna sustancia intermediaria entre el hombre y Dios; no hay nada mayor que el pensamiento racional salvo Dios: «nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus» [63]. La noción del hombre hecho a la imagen de Dios recibe aquí todo su sentido.

La noción de imagen está en el centro de la antropología tomista, comprendida en ella su epistemología, de igual modo a como la de ser está en el corazón de su metafísica. No es una innovación por su parte. Aquí, como en otras partes, no hace sino renovar una tradición y hacer fructificar una herencia. La teología occidental le transmite la enseñanza de San Agustín [64] y de San Bernardo de Claraval; la teología oriental le transmite la de Dionisio el Aeropagita, Gregorio de Nisa y los grandes Capadocios. Lo que, salvo error, es nuevo en la teología tomista de la imagen, es la interpretación técnica de la noción con la consecuencia que resulta de ello: aproximar más estrechamente que nunca el parentesco esencial del hombre con Dios.

La expresión que emplea Santo Tomás y que recoge con insistencia, es que el hombre y Dios son, en cierto sentido, de la misma *especie*. ¿En qué sentido es esto verdad? Para definir un ser se señala su género y su diferencia específica. Esta se toma de la diferencia última,

62. Estos textos se encuentran en *Contra Gentiles*, III, 37.
63. *Sum. Theol.*, I, 16, ad 1m.
64. AGUSTÍN, *Lib. 83 quest.* q. 51, citado por Santo Tomás, *Sum. theol.*, I, 93, 2, *Resp.*

la que especifica al objeto como perteneciente a tal especie y no a otra. En el caso del hombre, esta diferencia última es la razón. Por otra parte, también hay una semejanza específica entre la imagen y su modelo. Esto no es verdad de toda semejanza. Por ejemplo, el hombre es como Dios, y a este respecto se le parece, pero no es por ello una imagen más perfecta de El a como lo son los demás seres. Más aún, el hombre vive, en lo cual se parece también a Dios, pero, aunque sea más próximo, este parecido a Dios le es igualmente común con los demás vivientes; dicha semejanza no hace del hombre una imagen de Dios. Para encontrar esta, hay que llegar hasta la diferencia última que hace del hombre una especie distinta en el género animal. Esta es, ya lo hemos dicho, la inteligencia y el conocimiento racional que resulta de ella. El hombre está hecho a imagen de Dios [65], porque el hombre es inteligente, y Dios es inteligente. Decimos bien, *a* imagen, pues la única imagen verdadera de Dios es engendrada, no creada, es el Verbo, Imagen en sí y perfecta del Padre. El hombre no hace sino acercarse a su modelo divino, que es también su causa y su fin, en el hecho de que, a su modo y en su grado, él también es una sustancia intelectual. No hay, pues, entre el hombre y Dios comunidad de ser, ni incluso comunidad de especie (pues Dios no está incluído en una especie), pero es en cuanto a su especie como el hombre es la imagen de Dios. Esto es lo que Santo Tomás expresa al decir que hay *similitudo speciei*, entre el hombre y Dios [66]. Así entendida, la

65. AGUSTÍN, *Lib. 83 quaest.*, q. 51, citado por Santo Tomás, *Sum. theol.*, I, 93, 2, *Resp.*

66. "In sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis... Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens... Imago autem repraesentat secundum similitudinem speciei, ut supra (art. 2) dictum est... Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est.". *Sum. theol.*, I, 93, 6, *Resp.* "ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei". Op. cit., I, 93, 7, Resp. "imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciei repraesentationem". Op. cit., I, 93, 8, Resp. Observar las cláusulas atenuantes: *quodammodo, aliqualis, utcumque.* No se trata, en efecto, más que de una "unidad de semejanza de especie".

semejanza de imagen expresa, no una unidad de ser, sino una unidad de manera de ser; en resumen, una unidad de cualidad[67]. Estas nociones son tan poco comunes que han sido a menudo olvidadas, incluso por los intérpretes de Santo Tomás de Aquino. Es preciso reconocer que son también sutiles. Particularmente sutil es la más importante, pues exige que uno se represente una relación del hombre con Dios tal que, por la misma especie que le es propia (animal dotado de razón), el hombre sea semejante a Dios, que no es ninguna especie. Tendremos muchas ocasiones de ver que siempre es así, pues todas las relaciones se dan entre las cosas y Dios, no a la inversa. Este género de relaciones es pensable, pero no representable; sin embargo, es esencial pensarlo, pues esta «semejanza específica» del hombre a Dios es exactamente para Santo Tomás el sentido de la palabra divina: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gén. I, 26). Toda criatura está hecha a semejanza de su causa, sólo el hombre es a su imagen; el intelecto es la imagen misma de Dios en él.

A partir de ahí se descubren múltiples verdades. Toda la epistemología y todo el intelectualismo de Santo Tomás encuentran aquí su origen y su justificación. A menudo se le reprochan como signos de paganismo, de naturalismo y de falta de espíritu religioso. Por el contrario, justamente porque Santo Tomás ve en el intelecto la señal impresa por Dios en su imagen, no pone nada por encima: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. IV, 7). Esta palabra expresa para Santo Tomás el preciso sentido de aquella por la que el hombre se dice a imagen de Dios. Va tan lejos en este sentido que, en una de las observaciones hechas de pasada y que, sin embargo, van al fondo de las cosas, el Doctor Común llega a decir que los principios de la razón nos son naturalmente innatos, pues Dios es el autor de nuestra naturaleza, de donde obtiene esta asombrosa consecuencia, que «la sabiduría divina contiene estos mismos principios»[68]. Asombrosa consecuencia efectivamente si

67. "Unum in qualitate similitudinem causat", *Summa theologiae*, I, 93, 9, Cf. *In Metaph.* Lib. V, Lect. 17.
68. *Contra gentiles*, I, 7.

se piensa en ella, pero ¿se piensa en ella? Cada conclusión verdadera conocida por el hombre está garantizada en su verdad por el hecho admirable de que los principios de donde nuestro espíritu la obtiene, o que la garantizan, se encuentran ya en el pensamiento de Dios. Su sabiduría garantiza los principios de la nuestra: *haec ergo principia etiam divina sapientia continet.* La verdad de la ciencia y de la filosofía encuentra, pues, en Dios su último fundamento.

Por esto se explica el sorprende pasaje del comentario al libro de Job, en el que, exasperado por los males que padece, este santo personaje declara repentinamente: «Tengo ganas de discutir con Dios». No hay apenas comentador moderno que no se detenga con sorpresa delante de este *cum Deo disputare cupio.* ¡Qué audacia!, se piensa, si esto no fuera un simple modo de hablar. Pero, precisamente, esto no es un simple modo de hablar. Santo Tomás refleja en primer lugar el sentido común haciendo notar que la observación de Job parecía indebida, como lo sería una discusión del hombre con Dios, cuya perfección excede en tanto a la de su criatura: «Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit». Pero añade al instante el comentador, «la diferencia entre los interlocutores no afecta en nada la verdad de lo que dicen; si lo que uno dice es verdad, nadie puede prevalecer sobre él, cualquiera que sea su oponente en la discusión». Reparemos en este significativo principio: *cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet*[69]. Sin llevar ninguno de estos propósitos más allá de lo que autoriza su contexto, es difícil no sentir el clima de confianza y de admiración que crean alrededor de la razón. Santo Tomás le ha tributado una especie de culto. La palabra no es excesiva, puesto que cada una de las tesis que acabamos de ver tiene por efecto subrayar su origen divino, la semejanza divina, el privilegio que posee de crear una especie de parentesco entre el hombre, el ángel y Dios. Para

69. *In Job,* cap. 13, lect. 2; ed. Fretté, vol. 18, p. 90; los pasajes de la Escritura que especialmente aluden a ello son Job XIII, 3 y 13-22.

empaparse del espíritu del tomismo, sería preciso, en primer lugar, lograr compartir la admiración que experimentó siempre Santo Tomás ante una razón cuya verdad es lo bastante segura por sí misma como para atrever a afirmarse delante del mismo Dios, porque los principios de los que se nutre son los mismos en la criatura y el creador. No se puede imaginar expresión más sorprendente de confianza en el poder de la razón.

A decir verdad, hay, sin embargo, en el pensamiento de Santo Tomás, una confianza todavía más absoluta: es la que presta a la verdad de la fe. Seguramente, la fe carece de la evidencia racional propia de las certezas de la ciencia y de la filosofía. El entendimiento sólo asiente a las verdades de fe bajo la moción de la voluntad que sustituye aquí a la evidencia que decae. La fe es, en sí misma, un conocimiento inferior al de la razón; la prueba de ello está en que aquella está llamada a borrarse un día a la vista de lo que hoy afirma sin ver. Uno no se imagina una bienaventuranza celeste consistente en un conocimiento del género del que da la fe[70]. Sin embargo, cualesquiera que sean los motivos de ello, esta participa finalmente en la certeza inquebrantable de la verdad divina a la cual se adhiere. Si el creyente sabe por qué cree, se sabe participando en la certeza del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Cualquiera que sea la confianza del hombre en la evidencia de la razón, la que tiene en la evidencia de la ciencia divina sólo puede ser más firme todavía. Sin duda, él no la ve, pero, puesto que se adhiere a la vista que Dios tiene de ella, la certeza que tiene es más firme todavía que la que reconoce en los primeros principios de la razón: *magis enim fidelis et firmius assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis*[71].

¿Cuál es el objeto de este conocimiento de fe? Esencialmente, es la verdad revelada por Dios a los hombres a fin de permitirles alcanzar su fin último, la bienaventuranza: «Illud propie et per se pertinent ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequi-

70. *Contra gentiles*, III, 40: "Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per fidem".
71. *In I Sent.*, Prolog., q. I. a. 3, quaestiuncula 3, Sol.

tur» [72]. Esta bienaventuranza es la visión beatífica, es decir, la visión de Dios cara a cara por toda la eternidad. La desproporción entre el hombre y Dios es tal que, incluso los filósofos griegos, no pudieron concebir la posibilidad de este destino del hombre. La idea les hubiera parecido, sin duda, irracional. Quizás aspiraban a esta bienaventuranza confusamente y sin saberlo, pero sabían muy bien que era inaccesible a las fuerzas de la naturaleza humana, y como la noción de un orden sobrenatural cristiano les era desconocida, les hubiera parecido poco sabio aspirar a ella. El fin de la revelación es hacer esta bienaventuranza divina accesible al hombre al revelarle el conocimiento sobrenatural que la sola razón natural no podría descubrir [72].

¿En qué sentido la revelación nos pone en posesión de un conocimiento *sobrenatural?* Como acaba de decirse, la revelación es una enseñanza santa —sagrada, religiosa—, en primer lugar en cuanto que viene de Dios, a continuación, y por vía de consecuencia, en cuanto que, en lugar de consistir en certezas conocidas por la luz de la razón natural, que es la de nuestro propio espíritu, la revelación comunica, en lenguaje humano, algo del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Yo no veo por mí mismo la verdad de lo que creo, pero, bajo la moción de mi voluntad que suple a la evidencia ausente, mi intelecto da su asentimiento a la verdad sobre Dios conocida por Dios mismo y que El me comunica por su palabra oscura, enigmáticamente, como un reflejo. Justamente porque sé que el objeto de mi asentimiento es una visión divina de la verdad, o más bien, esta misma verdad divina, la certeza de fe es mucho más sólida en mí que la de la ciencia. Estoy, incluso, mucho más cierto de la verdad que Dios sabe, de lo que puedo estarlo de ninguna otra verdad humana, incluída la evidencia de los principios.

Este carácter *santo* o *sagrado* del conocimiento de fe lo pone en un orden aparte del de la filosofía. Los filósofos también tienen una teología; la llaman, incluso, la ciencia divina, porque su objeto es Dios, pero es Dios en cuanto respuesta a las cuestiones que la razón se

72. *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 4, ad 1m.

plantea sobre el mundo, y como primera causa conocida por la luz natural del entendimiento. La teología del teólogo cristiano es completamente diferente. Difiere de ella no simplemente con una diferencia específica —como una especie diferente de otra especie de teología en el seno de un mismo género que contendría a una y otra—, sino con una diferencia genérica. Ahora bien, es preciso recordar que la diferencia de género a género es extrema; lo que se predica de dos objetos genéricamente diferentes es objeto de una predicación, no unívoca ni siquiera análoga, sino equívoca. Es decir, que el Dios del que hablan las dos teologías es específicamente diferente. La teología de Aristóteles puede muy bien llamarse una ciencia divina, y serlo en efecto, pero no lo es sino por su objeto; por su sustancia, continúa siendo un conocimiento humano de la divinidad, una *humana doctrina de Deo,* no una *sacra doctrina,* participación en el hombre, por la fe, de la ciencia que Dios tiene de Dios: Recordémoslo: «theología quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theología quae pars philosophiae ponitur»[73].

Una consecuencia inmediata del mismo principio concierne a la naturaleza de la misma teología filosófica. Al ser un simple conocimiento de Dios por el hombre, no eleva al hombre por encima de sí mismo, no le sirve de nada en cuanto a la salvación. Esto es verdad de todo conocimiento relativo a Dios. Cualquiera que sea el objeto, naturalmente accesible a la razón natural *(revelabile)* o transcendente a la razón *(revelatum),* la teología filosófica, que es el coronamiento de la metafísica, permanece esencialmente humana tanto en su origen como en su contenido. Por esta razón, desde el punto de vista de la salvación, es necesario creer todas las verdades relativas a Dios, incluídas las que puede conocer la razón. Ninguna especulación puramente racional puede hacérnoslas conocer del modo como deben ser conocidas para que su conocimiento sea medio de salvación.

Este punto es el lugar de innumerables malentendidos. Santo Tomás enseña, y es verdad, que es imposible saber y creer la misma cosa, a la vez y bajo el mismo

73. *Suma theol.,* I, 2, 1, ad 2m.

respecto. Pero, justamente, lo que sé y lo que creo no es nunca idénticamente la misma cosa y no es conocido nunca bajo el mismo respecto. Supongamos que un filósofo ha demostrado la existencia de un Primer Motor Ininmóvil, nos instruye él mismo, personalmente, sobre creer en su existencia. Pero si Dios revela al hombre su existencia, no revela la existencia de un primer motor inmóvil, nos instruye él mismo, personalmente, sobre su propia existencia y nos permite participar, por la fe, en el conocimiento que él mismo tiene de él. Se comprende por qué razón habla aquí Santo Tomás de *géneros* distintos; su diferencia no es aquí de grado, sino de orden, y es tal que no se puede pasar de uno a otro simplemente llevando a uno de ellos hasta su término. No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahweh ni de la de Jesucristo hijo de Dios Salvador. La Escritura no revela la existencia de un Dios, sino, más bien, la del verdadero Dios que se hace conocer personalmente por el hombre a fin de establecer con él y con su pueblo un contrato del que únicamente El puede tomar la iniciativa y fijar los términos. La demostración filosófica de la existencia de un Dios se incorpora a la teología en tanto que por ella ganamos una cierta inteligencia de la fe; la teología filosófica se integra en la otra como el medio en el fin, pero la intelección de la fe continúa siendo inteligencia, no llega a ser jamás fe. Sé que existe un Dios, pero creo en la existencia de Aquel que me dice que existe, y la creo a partir de su palabra. Creer verdades que la filosofía puede, en un sentido, demostrar no es creer con fe divina en las conclusiones de la filosofía, lo cual es, en efecto, contradictorio e imposible, sino que es asentir a toda verdad concerniente a Dios, demostrable o no, cuyo conocimiento es necesario para la salvación, por ejemplo, que es uno e incorpóreo: «Necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophía probantur». E, incluso: «Necessarium est homini accipere per modum fidei, non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt» [74].

Nos esforzamos en vano cuando planteamos en tér-

74. Op. cit., II-II, 2. 4, *Sed contra* y Resp.

minos de esencias abstractas, inconciliables por definición, el problema de las relaciones entre la fe y la razón, el cual se plantea a nivel concreto humano. La revelación no es un simple desvelamiento de la verdad salvadora, es una invitación a la salvación. Dios, al revelar al hombre los medios por su autoridad confirmada por sus milagros, hace incluso más que invitarle a su bienaventuranza, nos empuja interiormente a aceptar su invitación: «Ille qui credit habet sufficientem inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instictu Dei invitantis» [75]. El acto de fe es nuestra aceptación de esta invitación.

Esta doctrina está fundada en la enseñanza de San Pablo, Heb. XI, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo;* e, incluso, *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod Inquirentibus se remunerator est.* Solamente podemos acercarnos al Dios de salvación si creemos, a la vez, que existe y que recompensa a los que le buscan. La fe en Dios salvador implica, pues, el deseo de buscarle y encontrarle. Ella es deseo, amor del bien que los llama. Por esta razón, la presencia de la fe en el entendimiento modificará necesariamente sus pasos, no para cambiarlos de naturaleza, sino para suscitarlos: «Cuando la voluntad de un hombre está dispuesta a creer, ama la verdad que cree, quiere comprenderla, aplica a ella su reflexión *(et super ea excogitat)* y, si puede encontrar algunas razones en su favor, las hace suyas» [76]. No se podría invocar más explícitamente, en favor del conocimiento teológico de Dios, lo que tantos filósofos modernos le reprochan ser: un ejercicio de la razón dominado por el deseo de justificar una creencia. Los que quieren conservar el derecho a llamarse tomistas sin dejar de eliminar completamente de la doctrina esta influencia, ejercida por la voluntad de comprender la fe, a partir de la intelección que el entendimiento obtiene de ella, se apoderan de un título al que no tienen derecho. Es verdad que Santo Tomás no se presenta como un «filósofo» si, para serlo, es preciso escoger entre este título y el de

75. Op. cit., II-II, 2, 9, ad 3m.
76. Op. cit., II, q. 2, a. 10, Resp.

teólogo, pero esta no es la cuestión. Se trata de saber si, en algún caso, el deseo de comprender lo que se cree de la palabra de Dios puede oscurecer la luz natural de la razón? Justamente lo contrario. El espíritu del tomismo auténtico implica una confianza sin límites en el efecto bienhechor que ejerce la fe sobre el ejercicio de la razón natural. «La fe», dice Santo Tomás, «se encuentra entre dos pensamientos, de los cuales uno inclina a la voluntad a creer y precede a la fe, mientras que el otro tiende a la intelección de lo que ya cree, y este es simultáneo con el asentimiento de fe» [77]. No podría haber tomismo auténtico sin esta íntima simbiosis de dos modos de conocimiento, a la vez, distintos y aliados.

La distinción entre lo revelado y lo revelable permanece incólume. En los casos en los que el objeto de la fe trasciende las fuerzas de la razón natural, se requiere una iluminación especial por parte de Dios para obtener el asentimiento del entendimiento a la verdad revelada, pero no hay que olvidar que, para todo conocimiento verdadero *(in omni cognitione veritatis)*, el pensamiento del hombre tiene necesidad del concurso de la operación divina. Si se trata de una verdad naturalmente cognoscible, el pensamiento no tiene necesidad de una luz nueva, sino únicamente de ser movido y dirigido por Dios [78]. No hay, quizás, tesis tomista que más se haya perdido completamente de vista en el curso de controversias, por otro lado estériles, que se han seguido en lo que respecta a la relación de la razón y la fe en la investigación filosófica. La distinción fundamental entre lo «revelado» y lo cognoscible ha llevado a pensar que el conocimiento natural está completamente sustraído a la influencia divina. Pero ninguna operación natural lo está, pues no hay ninguna que no obtenga de Dios su ser y su eficacia. En primer lugar, es filosóficamente verdadero decir que en El tenemos el ser, el movimiento y la vida. Si Dios di-

77. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2m.
78. "Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione ejus: in aliis autem etiam nova illustratione. Et quia Boetius de talibus loquitur, ideo dicit: *quantum divina lux igniculum nostrae mentis illustrare dignata est*". *In Boel. de Trinitate,* Proom. q. 1, a. 1, Resp. fin.

rige y mueve a su criatura, ¿cómo no la dirigirá ante todo hacia El, que es el fin de todas las cosas? Un entendimiento al que el amor anima a buscar el conocimiento de Dios escrutando el sentido de su palabra, puede estar seguro de su ayuda. El teólogo que filosofa no hace sino usar de su poder de conocer y de amar para el fin mismo con vistas al cual ha recibido estos poderes de Dios.

Es fácil comprender que un ejercicio semejante de la razón natural, legítimo en sí, no disminuya en nada el mérito de la fe en el que lo practica. Este problema, en el que sus modernos intérpretes apenas piensan, es sin embargo el principal cuidado de Santo Tomás en este orden de problemas. Nosotros nos inquietamos del daño que la fe puede hacer sufrir a la razón; Santo Tomás se preocupa más bien de lo contrario. Si únicamente el conocimiento de fe es meritorio, ¿no perderé el mérito a medida que el conocimiento racional ocupe su lugar?

Efectivamente, tal sería el caso si la certeza racional que adquiero no estuviera atraída por el amor del bien supremo. El conocimiento que apetezco como una intelección de mi fe, ya no es seguramente fe, pero permanece informado por la misma caridad que me hacía creer. Incluso cuando sé que Dios existe y lo sé con una certeza tal que no podría pensar más que no existe, aunque lo quisiera, mi voluntad continúa adherida por el amor al Dios de la revelación. De hecho, puedo menos que nunca querer pensar que no existe. De este modo, cuando se tiene la voluntad de creer lo que es de fe únicamente por la autoridad divina, aunque se crea tener la demostración de tal o cual punto, por ejemplo la existencia de Dios, el mérito de la fe no se suprime ni se disminuye por ello: «puta hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei»[79]. Una intelección apetecida por la fe, fomentada por el deseo que tiene de saber y dirigida hacia la visión beatífica, es una descripción poco más o menos completa de la intelección teológica. Todo es en ella religioso, el origen, el medio y el fin, y, sin embargo, la razón es ella misma más que nunca; no podría renunciar a sus exigencias

79. *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 10, ad 1m y 2m.

esenciales sin condenarse a errar el objeto al que tiende.

A este respecto, el tomismo se presenta como una filosofía del intelecto, querido y servido por sí mismo. En este orden, Santo Tomás no pone nada por encima de la sabiduría filosófica, amor de la verdad buscada y querida por sí misma, como el Soberano Bien que efectivamente es, puesto que Dios es la Verdad. Pero al mismo tiempo, se presenta como una ciencia sagrada, fundada en la palabra de Dios y orientada completamente hacia el fin último del hombre del cual es una especie de prenda en esta vida. Esto no es bastante, pues es preciso comprender todavía que estos dos aspectos del tomismo no son más que uno. La teología de la imagen puede únicamente ayudarnos a ello. Pues si Dios ha creado al hombre a su imagen dotándole de conocimiento intelectual, parece, en cierto modo, natural que este conocimiento, tal cual, ponga ya al hombre en el camino de su fin último, y que todos los medios sobrenaturales que Dios le ofrece para alcanzar este fin concurran llevando la naturaleza al punto supremo de perfección, que desea confusamente, pero que sus propias fuerzas no le permiten alcanzar. En todos los órdenes, a todos los grados, el tomismo examina la naturaleza como querida por Dios para su fin sobrenatural. En esto, como en todo, el fin es la causa de las causas, y el mundo sólo tiene una, que es Dios. Esta visión unitaria de la doctrina es la más justa. Contrariamente a lo que se podría temer, es ella también la que mejor permite apreciar la inmensa aptitud de la doctrina para ordenar la multiplicidad de seres según sus propias esencias y, al mismo tiempo, situarlos en el lugar que les pertenece en el orden universal. Es decir, que las ocasiones de evocar esta visión no serán raras. Habría que proponérselo para evitarlo.

PRIMERA PARTE

DIOS

DIOS

El estudio de la filosofía termina con la metafísica, cuyo coronamiento es la teología. El problema de la existencia y de la naturaleza de Dios solamente se aborda en ella al final. Así lo exige además la naturaleza misma del conocimiento humano, el cual, partiendo de lo sensible, se eleva progresivamente hacia el conocimiento de lo abstracto y de lo inteligible. La ciencia sagrada procede de otro modo. Fundada en la palabra de Dios, parte necesariamente del propio Dios y de El vuelve de nuevo al hombre, que es uno de sus efectos.

Tal como Santo Tomás la practica, la reflexión filosófica es un esfuerzo para inteligir el objeto de la fe cristiana. Por consiguiente, debe acompañar en sus pasos a la ciencia sagrada de la que es auxiliar. El orden de su objeto debe ser también el suyo. Pero la ciencia sagrada supone que la existencia de Dios es conocida. Esta verdad está implicada en cada una de las palabras de Dios al hombre y, en este sentido, toda la Escritura la proclama. La fe en la verdad de la Escritura implica la certeza de que Dios existe. Es cierto que esta certeza es accesible a la razón natural, pero si el uso particular que se hace de ella consiste en intentar comprender lo más posible lo que se cree, la demostración de la existencia de Dios viene en primer lugar. En efecto, no saber demostrativamente que Dios existe, es ignorar la existencia del sujeto al que se refieren todas nuestras creencias religiosas. Con otras palabras, no se puede saber nada de Dios, si no se sabe que existe. Santo Tomás no tiene por qué justificar el que siga un orden que es el mismo de la teología, pues es teología lo que enseña. Sabe demasiado bien que la existencia de Dios no es un *artículo de fe*, pero sabe también que todos los artículos de fe

la presuponen, puesto que, sin ella, carecerían de objeto. Encontrar las justificaciones racionales de la proposición «Dios existe», es establecer una verdad a modo de preámbulo, si no a la de la fe, sí al menos a toda la verdad que el intelecto del filósofo pueda alcanzar en lo que respecta al objeto de la fe. En este sentido, la fe en la existencia del Dios de la Escritura contiene virtualmente la fe en todo lo que podemos y debemos creer de El; El conocimiento de la existencia de Dios por la razón contiene de un modo implícito el conocimiento de todo lo que podemos saber de El; en pos de la comprensión de la fe, la reflexión filosófica debe comenzar por establecer la existencia del objeto de la fe.

CAPITULO I

EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Algunos teólogos consideran la existencia de Dios como una evidencia. Estiman que su demostración es superflua o, mejor dicho, imposible, ya que la evidencia no es susceptible de demostración. Así pues, debemos examinar en primer lugar sus razones, las cuales, si estuvieran fundamentadas, nos autorizarían a plantear de entrada la existencia de Dios, no tan sólo como una certeza fundada en la revelación natural, sino al mismo tiempo como una evidencia inmediata de la razón natural.

1. *Supuesta evidencia de la existencia de Dios*

Entre los que juzgan que la existencia de Dios no necesita demostración hay que poner aparte a los fieles sencillos. Acostumbrados desde su infancia a oír hablar de Dios y a rezarle, toman su costumbre de creer en El por una certeza racional acerca de su existencia [1]. No es a ellos a los que Santo Tomás se dirige, sino a los filósofos y a los teólogos que hacen de la existencia de Dios una evidencia inmediata [2]. Aunque Santo Tomás ale-

1. *Cont. Gent.* I, 11, ad *Praedicta autem.*
2. Para la historia de las pruebas de la existencia de Dios antes de Santo Tomás, consultar G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Münster 1907. Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscherdes XIII Jahrhunderts,* Münster, 1908, pp. 286-338.

ga un gran número de ellos en la *Suma contra los Gentiles*, sus posiciones se pueden reducir a tres principales, que Santo Tomás examina por separado en la *Suma Teológica* [3]. Observemos por lo demás que los argumentos recogidos por él con miras a su discusión, no se presentan según un orden sistemático. Incluso, el resumen que da de ellos no implica necesariamente que sus autores hayan suscrito expresamente la tesis que intenta criticar. De hecho, todos los teólogos de los que estos argumentos han sido más o menos directamente tomados han intentado expresamente demostrar la existencia de Dios. Tal es el caso de San Juan Damasceno, por ejemplo, cuyas demostraciones han tenido una influencia en la historia del problema y que Santo Tomás, sin embargo, cita en primer lugar entre los que sostienen que la existencia de Dios no es objeto de demostración. Santo Tomás aquí, como en otras partes, toma de diversos autores temas que le permitan poner de relieve ciertos puntos importantes.

El primero de los tres argumentos que incluye la *Suma Teológica* es sencillo. Juan Damasceno dice al comienzo de su *De fide Orthodoxa* que «el conocimiento de que Dios existe está naturalmente implantado en todos» [4]. El hecho de que Juan Damasceno, en la misma obra, haya demostrado la existencia de Dios por el cambio y la finalidad, carece aquí de importancia; pues si fuera verdad que todo hombre, por el hecho de nacer, sabe que Dios existe, sería con seguridad imposible demostrarlo.

El segundo argumento parte de este principio: toda proposición en la que basta comprender los términos pa-

A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrundert, mit besonder Berucksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm.* Münster i. Westf., 1909. P. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge, Jusqu'à la fin de l'apogée de la Scolastique*, en *Revue thomiste*, 19 (1911), 1-24 y 141-158. R. Arnou, S. J., *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis*, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1932: útil compilación de textos.

3. *Sum. theol.*, I, 2, 1 y *Cont. Gent.*, I, 10.

4. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, cap. 1 y 3; Pat. grecque, t. 94, col. 789 C y 793 C.

ra saber que es verdadera, es inmediatamente evidente. Es lo que se llama una proposición «conocida por sí misma», es decir, aquella cuya verdad se impone con tal que sea comprendido su enunciado. Por ejemplo, el todo es mayor que la parte. Tal sería también el caso de la proposición «Dios existe». En efecto, la definición de la palabra «Dios» es: aquel que es tal que no se puede concebir mayor. Si alguien oye pronunciar esta palabra, formará, consiguientemente, esta proposición en su pensamiento. En este momento Dios existe en su pensamiento y es puesto como existente, en este sentido al menos: a título de objeto del pensamiento. Ahora bien, no se puede pensar que Dios exista sólo a título de objeto de pensamiento. En efecto, lo que existe a la vez en el pensamiento y en la realidad, es mayor que lo que, únicamente, existe en el pensamiento. Así, pues, si la palabra «Dios» significa: aquel que es tal que no se puede concebir mayor, Dios existe a la vez en el pensamiento y en la realidad. La existencia de Dios es, pues, conocida por sí misma en virtud únicamente de la definición de su nombre [5].

El tercer argumento recogido por Santo Tomás es todavía más sencillo y directo: «Se conoce de suyo que la verdad existe, pues quien niega que la verdad existe, concede que la verdad existe. En efecto, si la verdad no es, es cierto que la verdad no es; pero si alguna cosa es verdadera, es preciso que la verdad exista. Ahora bien, Dios es la misma verdad, según S. Juan (14,6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida:* así pues, se conoce por sí mismo que Dios existe» [6].

De los tres argumentos en favor de la evidencia de la existencia de Dios, el primero está tomado de un autor que, por otra parte, la ha demostrado; el segundo es el resumen de lo que San Anselmo consideraba la demostración por excelencia; el tercero tiene su origen en textos de San Agustín, quien, ciertamente, nunca pensó que la existencia de Dios fuese demasiado evidente para poder ser demostrada. Estos autores no son, pues, responsables de la conclusión que Santo Tomás ha obtenido a

5. *Sum. theol.*, I, 2, 1, 2.ª obj., y *Cont. Gent.*, I, 10, à *Illa enim.*
6. *Sum. theol.*, I, 2, 1, 3.ª obj.

partir de los argumentos que recibe de ellos[7], pero de aquí no se concluye que los haya deducido arbitrariamente. La idea de la existencia de Dios como una evidencia inmediata representa, exactamente, la opinión general de todo un grupo de teólogos, cuya obra le era familiar, y los argumentos aportados por Santo Tomás son aquellos de los que estos mismos teólogos se hubieran servido para justificar esta opinión.

La obra del siglo XIII que mejor representa esto es, sin duda, la vasta compilación conocida desde la Edad Media bajo el título de *Suma Teológica* de Alejandro de Hales. Los tres argumentos discutidos por Santo Tomás se encuentran allí[8] y, además, se vuelven a encontrar en el comentario de S. Buenaventura a Pedro Lombardo[9]. Para comprender la actitud de Santo Tomás en relación con ellos hay que dirigirse a obras de este género más que a las fuentes primitivas de estas tesis, pues aquellas representan el estado del problema en esta época. Ahora bien, este mismo estado tenía causas lejanas en el pasado de la filosofía, de las que es preciso, al menos, recordar su existencia si se quiere hacer comprender el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

2. *Las teologías de la esencia*

Hay que hacer notar que a la pregunta ¿qué es ser? Platón responde siempre con la descripción de una cierta

7. Esto resulta tanto más cierto cuanto que Santo Tomás toma de su propia doctrina argumentos de los que se podría, aunque sin razón, inferir que la existencia de Dios no tiene que ser demostrada; por ejemplo: todos los hombres desean naturalmente a Dios (como se probará en *Cont. Gent.*, III, 25), pues saben por naturaleza que Dios es (*Cont. Gent.*, I, 10, *Amplius...*); o incluso, Dios es su esencia, pues, en la proposición *Dios es*, el predicado *es* está incluido en el sujeto (op. cit. I, 10 *Adhuc...*). Todas estas premisas son verdaderas según Santo Tomás, pero la conclusión que se obtiene de ellas es falsa.

8. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, t. I, Quaracchi, 1924. Argumento sacado de Juan Damasceno, *op. cit.*, n. 26, p. 43, b; argumento sacado de San Anselmo, n. 26, p. 42, a; argumento sacado de la verdad, n. 25, p. 41, III.

9. S. BUENAVENTURA, *Opera theologica selecta*, t. I, *Liber* I, *Sententiarum*, Quaracchi, 1934; dist. 8, p. 1, art. 1, qu. 2, pp. 118-121.

manera de ser. Para él no hay ser, sino allí donde hay posibilidad de inteligibilidad[10]. ¿Cómo podría decirse de una cosa que es, si no puede decirse qué es? Ahora bien, para que cualquier cosa sea es preciso que continúe siendo. Admitir que una cosa cambia es constatar que no es ya lo que era y que se va a convertir en algo que no es todavía. ¿Cómo conocer como existente lo que no acaba nunca de llegar a ser otra cosa? Las nociones de ser, de inteligibilidad y de inmutabilidad están, pues, íntimamente ligadas en la doctrina de Platón. Solamente merece el nombre de ser lo que, porque permanece simpre idéntico, es objeto de intelección posible. «¿Cuál es el ser eterno que no nace jamás y cuál es aquel que nace siempre y no existe nunca», pregunta Platón en el *Timeo* (27d)? El mismo principio permite comprender la respuesta de Platón a la pregunta planteada por el *Sofista:* ¿qué es ser?[11] Lo que permanece constante a través de los meandros de su dialéctica, es que las expresiones εἶναι, ser; εἶναι τι, εἶναι τι τῶν ὄντων, ser algo, ser uno de los seres, son equivalentes en el pensamiento de Platón. Por esta razón el término οὐσία es tan difícil de traducir en sus escritos. Se vacila, con razón, al traducirlo por «esencia» o por «substancia», pues ninguno de estos dos términos haría sentir su fuerza y alcance verdadero: la οὐσία es lo que posee verdaderamente el ser, porque permanece siempre siendo lo que es[12]. Aquí, como en otros pasajes, el τὸ ὄν platónico se define por oposición al τὸ γιγνόμενον, el ser es lo contrario del devenir[13].

En una doctrina en la que el ser se reduce de este modo a la estabilidad de la esencia, ¿cómo determinar lo que es, para distinguirlo de lo que no es? Ahí está, res-

10. Para la historia del ser metafísico, ver E. Gilson, *L'être et l'essence,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2e. edición 1963.

11. Platón, *Sophiste,* 244 a; ed. A. Diès, Paris, *Les Belles Lettres,* 1925, p. 348.

12. La definición provisional propuesta más adelante en el *Sofista* (247b): lo que puede obrar o padecer, no hace sino indicar las señales por las que se reconoce la presencia de alguna cosa, de un τι.

13. Platón, *Sophiste,* éd. A. Diès, p. 352, nota 1. Cf. 242 *a,* p. 365.

ponde finalmente el *Sofista*, el cometido del dialéctico [14]. Provisto de su método, con la mirada fija en la inteligibilidad, podrá decir de cada esencia «lo que es» y, en consecuencia, «qué es»; pero también, «lo que no es», y, por tanto, «qué no es». La oposición empírica de la *existencia* a la *nada* tiende aquí a reducirse a la distinción dialéctica de *lo mismo* y *lo otro*. Cada vez que el dialéctico define una esencia, postula simultáneamente que ella es lo que es y que no es otra. Desde el punto de vista de la esencia, las nociones de *ser* y de *no ser* se despojan de toda connotación existencial. Como el mismo Platón dice en el *Sofista:* «Cuando enunciamos el no-ser, al parecer no supone esto enunciar algo que sea contrario al ser, sino solamente algo que es distinto de él» [15]. El ser y el no-ser están tan lejos de oponerse en una ontología esencialista, tan rigurosamente como la existencia y la nada en una ontología existencial, que se reclaman como contrarios y se implican mutuamente. Una esencia no puede ocupar el lugar del ser más que una sola vez, puesto que no es sino ella misma; pero para una vez que es, puede decirse que hay un número indefinido de veces que no es, precisamente en cuanto es distinta de las demás esencias. Si una esencia no se identifica más que una sola vez con lo mismo y el ser, frente a las innumerables veces en que está del lado de lo otro y del no ser, el ser está tan lejos de excluir el no-ser que aquél no puede ponerse una vez sin poner a este una infinidad de veces. Cada vez que las nociones de existencia y de nada son reducidas a las nociones puramente esenciales de lo mismo y de lo otro, *de eodem et diverso*, puede asegurarse que uno se encuentra en la tradición del platonismo auténtico.

Gracias a Platón, San Agustín se ha convertido en heredero precisamente de tal noción del ser. En él, como en Platón, la radical oposición existencial entre el ser y la nada, se deshace ante la distinción entre lo que «es verdaderamente» y lo que «no es verdaderamente». El ser adquiere desde entonces el valor variable que tiene siempre en una ontología de las esencias. En un sentido

14. PLATÓN, *Sophiste*, 254 *a*; éd. A. Diès, p. 365.
15. PLATÓN, *Sophiste*, 257 *b*; éd. A. Diès, p. 371.

estricto, se define como lo absolutamente inmutable, lo mismo y el reposo, por oposición a un no-ser concebido como lo cambiante, lo otro y el movimiento puro. Entre lo inmutable puro y la duración pura se escalonan todos los seres, de los que no se podría decir ni que no son en absoluto, puesto que participan de alguna esencia estable, pero tampoco que «son verdaderamente», puesto que nacen y perecen. Ahora bien, nacer es pasar del no-ser al ser, de igual modo que perecer es pasar del ser al no-ser, y en cualquier parte donde hay no-ser el ser falta igualmente [16]. Así, pues, estamos claramente instalados en el plano del *vere esse*, en el que el ser es un valor variable que se mide por la estabilidad de la esencia. Si Dios debe ser puesto como principio de todo, se debe a que está en el supremo grado, puesto que es inmutable en grado sumo [17]; y, a la inversa, todo lo que es absolutamente inmutable está en el supremo grado y es Dios. La verdad es tal que no podría cambiar, pues es necesaria y eterna. El progreso se realiza, simultáneamente, en el plano del ser y en el de lo inmutable y se alcanza, también simultáneamente, en Dios el grado supremo de lo uno y lo otro. Unicamente Dios es el ser supremo, porque siendo la totalidad estable del ser, no puede cambiar ya sea para perder o adquirir algo: *Illum (sentit homo) summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit* [18].

Un Dios concebido así, ocupa claramente la cima del ser encontrándose, sin embargo, allí como supremo en el orden de la οὐσία. Antes de San Agustín, Cicerón y Séneca habían coincidido en traducir este término griego por el equivalente latino *essentia* [19]. Las discusiones que debían desembocar en la definición del dogma trinitario le habían conferido el honor de designar la realidad di-

16. "Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse". S. AGUSTÍN, *In Joannins Evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, n. 10; Pat. lat., 35, col. 1680.

17. "Ecce quod est esse: Principium mutari non potest"; *op. cit.*, n. 11, col. 1682.

18. S. AGUSTÍN, *Epist.* 118, n. 15; t. 33, col. 439.

19. Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium*, epist. 59; y S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350.

vina una, común a las tres personas distintas. Se comprende, pues, que San Agustín haya preferido este término a cualquier otro para designar el ser divino en su realidad más profunda. Un significativo texto recoge en unas líneas todo lo que San Agustín piensa a este respecto: «Dios es, sin duda, substancia o, por emplear un nombre más propio, esencia; en griego οὐσία. En efecto, *essentia* tiene su origen en la palabra *esse,* de igual modo que *sapientia* se deriva de *sapere* y *scientia* de *scire.* Y, ¿quién hay mayor que aquél que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy,* y a continuación, *Tú dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros* (Exodo, III, 14)? Todas las demás cosas a las que se denomina esencias o substancias implican accidentes, que causan en ellos algún cambio, pequeño o grande; en Dios, por el contrario, no es posible ningún accidente de este género; y, por ende, no existe más que una substancia o esencia inmutable que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser *(ipsum esse),* de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede no ser lo que había sido. En consecuencia sólo de aquel que, no sólo no cambia, sino que no puede cambair en absoluto, puede hablarse sin escrúpulo y en verdad como de un ser» [20].

El Dios *essentia* de San Agustín ha permanecido en San Anselmo. Que el Dios que él tiene presente en su espíritu es el del Exodo, las formas gramaticales que usa al hablar de El hacia el final del *Proslogion,* bastan para probarlo; pero asimismo se observa, en ese mismo texto, de qué modo permanece fiel a la ontología de la esencia legada por Platón a sus sucesores: «*Así Señor únicamente tú eres lo que eres y tú eres el que eres*». Queda, pues, de manifiesto que San Anselmo se refiere aquí al *Qui sum* de la Biblia. Ahora bien, si San Anselmo reserva en propiedad a Dios, ser «lo que es», es por la misma razón que, antes de él, había alegado San Agustín: «aquello en lo que

20. S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. V, Cap. 2, n. 3; Pat. Lat., t. 42, col. 912. Cf. "Cum enim Deus summa essentia sit., hoc est summe sit, et ideo incommutabilis sit...". *De Civitate Dei,* lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350.

hay algo de mudable, no es completamente lo que es». Lo propio de Dios es, pues, ser siempre el mismo, sin ninguna mezcla de otro y, en consecuencia, ser pura y simplemente. «Pero tú, tú eres lo que eres, porque todo lo que has sido siempre o lo que eres de cualquier manera, lo eres siempre y de modo total. Y tú eres *quien eres,* pura y simplemente porque en ti no hay ni *haber sido* ni *deber ser,* sino únicamente el *ser presente,* y no se puede concebir que en algún momento tú hayas podido no existir» [21]. Por esa razón, aunque San Anselmo usa, llegado el caso, términos tales como *substantia o natura* [22], prefiere el término *essentia* cuando se trata de designar a Dios considerado como el ser mismo que está fuera y por encima de toda substancia [23]. Pues la *essentia* está respecto del *esse* y del *ente,* en la misma relación que *lux* respecto de *lucere* y de *lucens.* La *esencia* conviene, pues, a *aquel que es* o *aquel que existe* o *el que subsiste* y es a título de esencia suprema como Dios es existente en grado sumo [24].

Por este texto del *Monologium* se puede observar de qué forma San Anselmo estaba desde ese momento más cerca del *Proslogion* de lo que él mismo pensaba. Todos sus argumentos en favor de la existencia de Dios comunican a través de la noción fundamental del ser-esencia que los engendra. Puesto que el Bien es proporcional al Ser o, mejor dicho, ya que es la perfección de la esencia quien le mide, el Ser es proporcional al Bien. De ahí las pruebas llamadas físicas del *Monologium.* Sin embargo, no deben ser calificadas como tales más que por analogía con las pruebas de Santo Tomás. Extrañas al plano de la existencia actual, se limitan a mostrar que la esencia de las cosas más o menos buenas y más o menos nobles presupone la esencia de un supremo bien, sumamente

21. S. ANSELMO, *Proslogion,* cap. XXII; pat. lat., t. 158, col. 238. "Quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa (sc. summa essentia) est". *Monologium,* cap. XVII, col. 166 C.
22. En cuanto a *substantia,* ver *Proslogion,* cap. IV, col. 152 C; XV, 162 B; XXIV, 178. Para *natura, op. cit.,* cap. IV, col. 149 B-C; V, 150 B; XV, 162 B-C; XVIII, 167 B.
23. *Monologium,* cap. XXVI: Pat. lat., t. 158, col. 179.
24. *Monologium,* cap. VI, col. 153 A.

noble y sumo ser [25]. Esta misma noción es la piedra angular del *De Veritate,* que prueba que todo lo que es verdad, en el sentido que sea, no lo es sino en virtud de una sola y suprema Verdad [26]. En definitiva, es ella la que inspira el célebre argumento del *Proslogion.* Puesto que Dios es *essentia,* todo el problema se reduce, pues, a saber si la *essentia,* cuya definición consiste en ser «lo que es», puede ser concebida como no existente. La respuesta se impone por sí misma: lo que es el ser por definición es «aquello de lo cual no se puede concebir nada mayor. Entender correctamente este *aquello* supone entender al mismo tiempo que es de tal manera que, incluso en el pensamiento, no puede no ser. El que comprende que Dios es de este modo no puede pensar que no sea» [27]. El *est id quod* y el *sic esse* del texto de San Anselmo realizan aquí una función necesaria, pues es la modalidad del ser divino quien funda la necesidad de su existencia en una doctrina en la que la existencia es función de la esencia. En ningún momento hemos salido del plano de la esencialidad.

De San Anselmo a Santo Tomás se perpetúa la misma tradición gracias a numerosas obras, de las cuales la más significativa es el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. Este teólogo se preguntó, en efecto —cosa rara— qué relación de sentido existe entre las nociones de *essentia* y de *existentia.* Al definir el misterio de la Trinidad, Ricardo hacía observar que cuando se quiere distinguir las personas es necesario considerar cada una de ellas desde dos puntos de vista; cuál es su ser y de dónde lo recibe. Decir qué persona es *(quale quid sit),* es considerarla en su esencia; decir de dónde recibe el ser que es, es considerarla desde el punto de vista de la existencia. De este modo, en el pensamiento de Ricardo, la existencia no es otra cosa que la esencia remitida a su origen. El mismo Ricardo recalca que el término *existencia* connota, si-

25. S. ANSELMO, *Monologium,* cap. I-IV, col. 144-150. Cf. *De Veritate,* cap. I, col. 145 C y cap. IV, col. 148-150.
26. S. ANSELMO, *De Veritate,* cap. XIII; col. 484-486. Cf. cap. VII: "Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt", col. 475 B.
27. S. ANSELMO, *Proslogion,* cap. IV, col. 229 B.

multáneamente, las dos nociones. *Existere* es *sistere ex*, en donde *sistere* designa la esencia y *ex* el origen. Como dirá más tarde Alejandro de Hales, *existere* es *ex alio sistere*, lo que vuelve a indicar que *nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis* [28].

De acuerdo en este punto con Ricardo de San Víctor, la *Suma* llamada de Alejandro de Hales se encontraba inevitablemente abocada a reducir a problemas de esencia todos los que atañen a la existencia, incluido el de la existencia de Dios [29]. En primer lugar, se realiza en dicha *Suma* la identificación de la *essentia* con la οὐσία de los griegos, justificada por el texto del *De Trinitate* de San Agustín, libro V, c. 2, que ya hemos citado. A continuación, se lleva a cabo la identificación del *ente* que es Dios con la *essentia*, pues si se la considera precisivamente, abstracción hecha de toda noción de dependencia, composición o mutabilidad, la *essentia* no es más que la propiedad de ser, pura y simplemente. Este término se convertirá así en el nombre propio de la *essentialitas* divina, puesto que la *essentia* así comprendida designa la *essentialitas* sin ninguna adición [30].

Por esta razón, lo que llamamos pruebas de la existencia de Dios, aparece aquí bajo el título general: *de divinae substantiae essentialitate*. En efecto, no puede tratarse de otra cosa que de demostrar que la propiedad de ser pertenece, con pleno derecho, a la substancia divina; es decir, probar que la substancia divina, siendo lo que es, es preciso necesariamente que sea: *quod necesse est*

28. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. IV, caps. 11 y 12; Pat. lat., t. 196, col. 936-938. A. DE HALES, *Summa theologica*, lib. I, n. 349; ed. Quaracchi, 1924, t. I, pp. 517-518.

29. A partir de este momento, además, se trata con gran frecuencia de textos obtenidos de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. No obstante, acontece que, en las *Sentencias*, el libro I, *dist.* 8, aporta una valiosa compilación de textos de Agustín y Jerónimo, en los que el *Ego sum* del Exodo está interpretado en términos de *essentia* y de inmutabilidad esencial. Ahí está, sin duda, la fuente próxima de Alejandro, de Buenaventura y sus seguidores acerca de este importante punto.

30. "Si vero intelligatur cum praecisione vel privatione ejus quod est *ab alio*, vel ens mutabile, efficitur (sc. nomen *essentia)* proprium nomen divinae essentialitatis: essentia enim nominat essentialitatem nullo addito". A. DE HALES, *Summa theologica*, lib. I, n. 346, t. I, p. 514.

divinam substantiam esse. La verdadera dificultad para el autor de la *Suma* alejandrina no reside en probar que Dios existe, sino más bien en encontrar una fórmula del problema tal que se pueda creer, al menos, que tiene lugar la prueba. Por esa razón le vemos utilizar el término *substantia,* aunque haya repetido, después de San Agustín, que *essentia* sería el término correcto. Pero ¿cómo hacer creer que la *essentialitas divinae essentiae* ha de ser probada? Todo el problema se reduce a buscar si existe una sustancia de la cual el ser sea inseparable; bastará, pues, establecer que una cierta esencia implica el ser, para tener una prueba de la existencia de Dios.

En todo este tipo de pensamiento las pruebas se reducen, naturalmente, a una inspección de esencias. Se trata de constatar si una esencia implica o no la necesidad de existir. Las pruebas conocidas con el nombre de «físicas» conservarán en él el sentido puramente esencial que tenían en el pensamiento de San Anselmo. El cambio no se presenta en ellas como un hecho existencial, sino como el indicio puramente esencial de una deficiencia ontológica, lo que cambia aparece al instante como no necesario y, en consecuencia, como no ser. Por esta razón las nociones de cambiante y de criatura son equivalentes en la llamada *Suma* de Alejandro. Así, pues, se encontrarán en ella argumentos como este, que, en una ontología existencial sería un burdo paralogismo. Es constatable que el conjunto de todas las criaturas, ya sea este finito o infinito, es causado en toda su amplitud; ahora bien, nada es causa de sí mismo; el universo tiene, pues, necesariamente una causa que no sea ella misma causada[31]. En efecto, si el ser es inmutable, la mutabilidad declara un cierto grado de no ser, característico del estado de criatura, en todas las situaciones en las que este se observe, y que postula la existencia del ser inmutable puro que llamamos Dios.

Resulta natural, pues, que, en el mismo capítulo, la *Suma* de Alejandro tome de San Anselmo, el cual, a su vez, se inspira en San Agustín, una prueba de la existencia de Dios por la existencia de la verdad[32]. En definitiva,

31. *Op. cit.,* lib. I, n. 25, II; t. I, p. 41.
32. *Op. cit.,* lib. I, n. 25, III; t. I, pp. 41-42. Cf. S. ANSELMO,

son pruebas que participan de un mismo espíritu. No se puede concebir, decía San Anselmo, un tiempo en el que no fuera verdad que algo iba a ser, ni en el que deje de ser verdad que algo va a ser; pues es siempre verdad que ha habido y habrá algo; en consecuencia, la verdad no tiene ni comienzo ni fin.

Así pues, añade a su vez Alejandro, la Verdad es eterna y la denominamos esencia divina: *et hanc dicimus divinam essentiam.* Resulta imposible equivocarse esta vez: quien alcanza la esencia, que es Dios, alcanza a Dios.

En estas condiciones lo más sencillo, seguramente, era volver a tomar la vía hacia Dios que había inaugurado San Anselmo: aquella de la que, en realidad, no se había salido.

La *Suma* de Alejandro se comprometió en esta tarea resueltamente e, incluso, con una evidente satisfacción. Como la esencia tiene la primacía en todo momento sobre la existencia, el ser existencial se confunde completamente con el de la predicación: «El mejor es el mejor, pues el mejor es, ya que en la noción de *es el mejor,* el entendimiento incluye el ser»[33]. Mostrar la *esencialidad* divina es lo mismo que mostrar que Dios existe y basta, para establecer esto, poner de relieve que la no existencia de Dios es impensable: *ad divinam essentialitatem declarandam, ostendendum est eam sic notam esse ut non possit cogitari non esse*[34]. Se reconocerá, sin duda, que Santo Tomás no falsea la posición de aquellos que presenta como los que han hecho de la existencia de Dios una verdad conocida de suyo.

Por otra parte, una conclusión idéntica volvería a producirse en una inspección, incluso rápida, de los textos

De veritate, cap. I; Pat. lat., t. 158, col. 468-469; y S. Agustín. *Soliloquiorum,* lib. II, cap. 15, n. 28; Pat. lat., t. 32, col. 898. Los editores de Alejandro hacen notar con razón que la suma cita aquí a San Agustín solamente *ad sensum,* y remite además a *Soliloq.,* lib. II, cap. 2, n. 2 (col. 886), y cap. 17, n. 31 (col. 900).

33. A. De Hales, *Summa theologica,* lib. I, n. 25, IV; t. I, p. 42. Se ha de hacer notar este ejemplo de la confusión a menudo denunciada por Santo Tomás entre *est* como cópula del juicio y *est* significando la existencia.

34. *Op. cit.,* n. 26; t. I, p. 42.

de San Buenaventura. Se ha observado en otro momento, que todo su esfuerzo en lo que a esto atañe estaba dirigido a hacer aparecer la existencia de Dios como evidente, más bien que a demostrarla [35]. Aquí se observa la profunda razón de esto. Puesto que la *essentialitas* divina domina todo el problema, para él no se trata tanto de establecer la existencia de Dios como de manifestar su eminente «cognoscibilidad». Puesto que Dios es el ser por definición, se trata de hablar de un ser antes que hablar de Dios. De ahí, esta típica declaración: «Si Dios es Dios, Dios es; ahora bien, la antecedente (*sc.* Dios es Dios) es verdadera hasta el punto de que no se puede concebir que no lo sea; así pues, es una verdad indudable que Dios es» [36]. Habría razón para sorprenderse, si no se supiera qué noción de ser ha dictado estas fórmulas. Para que la existencia de Dios sea asimilable al ser de la cópula que predica a Dios de sí mismo, es preciso que San Buenaventura no la conciba teniendo una naturaleza distinta que la relación de la esencia divina a sí misma, es decir, que reduzca el ser existencial al ser esencial. Se llega así directamente a fórmulas tan cercanas como es posible a aquellas que criticará Santo Tomás: «La verdad del ser divino es evidente, a la vez, en sí y cuando se la demuestra. En sí, pues los principios son evidentes en sí, puesto que nosotros los conocemos a partir del conocimiento de sus términos; y porque la causa del predicado está incluída en el sujeto. Aquí se da este caso, pues Dios, o la verdad suprema, es el mismo ser, del cual nada mejor es concebible. Así pues, no puede no ser, ni ser concebido como no existente. En efecto, el predicado está incluído en el sujeto: *praedicatum enim clauditur in subjecto.* Y esta verdad no es sólo evidente por sí misma, sino que también lo es por demostración, pues toda verdad y toda naturaleza prueba y concluye que la verdad divina es, ya que si hay un ser por participación y por otro, hay un ser por esencia y por sí mis-

35. E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure,* Paris, J. Vrin, 1924; cf. III, *L'évidence de l'existence de Dieu.*

36. S. BUENAVENTURA, *De mysterio Trinitatis,* I, 1, 29; en *Opera Omnia,* ed. Quaracchi, t. V, p. 48.

mo[37]. En una palabra, la existencia de no importa qué verdad atestigua que Dios existe; justamente porque aquí no se trata más que del ser de la esencia, que es el de la verdad.

3. *La existencia de Dios como problema*

Al sustituir el punto de vista de la esencia por el de la existencia, Santo Tomás estaba abocado no solamente a buscar nuevas pruebas de la existencia de Dios, sino también, y en primer lugar, a subrayar el hecho de que la existencia de Dios requiere una demostración propiamente dicha. Por consiguiente, la especificidad de la existencia de Dios como problema es lo que afirma inmediatamente en su doctrina, contra la reducción del problema al de la esencialidad divina que llevan a cabo los teólogos de la esencia. Nada más significativo a este respecto que la actitud adoptada por Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias.* Santo Tomás no intenta demostrar en él la existencia de Dios, pues el problema no es suscitado por el comentador de Pedro Lombardo; pero en el sitio exacto donde la *Suma* de Alejandro y el *Comentario* de San Buenaventura fijaban su atención en mostrar que la existencia de Dios es evidente, Santo Tomás consagra un artículo a probar que no lo es.

Las tesis a las que Santo Tomás se opone nos son ya conocidas, pero debemos precisar el sentido de la refutación que da de ellas. Su objeción fundamental se resuelve en esto, a saber: todos los argumentos en favor de la evidencia de Dios descansan en un solo y mismo error: tomar por el mismo Dios lo que no es más que un efecto causado por El. Por ejemplo, admitamos con Juan Damasceno que hay en nosotros un conocimiento natural de la existencia de Dios; este conocimiento será

37. S. BUENAVENTURA, *In.* I Sent., dist. 8, p. 1, art. 1, q. 2; ed. minor, t. I, p. 120. La sustitución de *melius* por *majus* es apenas una transposición; el mismo San Anselmo lo sugería a San Buenaventura: "Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid *melius* te, ascenderet creatura super Creatorem". *Proslogion,* cap. III; Pat. lat., t. 158, col. 147-148.

en nosotros, a lo más, un efecto de Dios, o su imagen plasmada en nuestro pensamiento, pero será necesaria una demostración para inferir de ahí que Dios existe. Si se dice, con los agustinianos, que Dios es inmediatamente cognoscible por el intelecto de igual modo a como la luz es inmediatamente visible a la vista, o que Dios es más interior al alma que el alma misma, habrá que responder que los únicos seres directamente accesibles a nuestros conocimientos son las cosas sensibles; es necesaria, pues, una demostración para que la razón remonte las realidades que le son así dadas en la experiencia, hasta la de Dios, que no lo es. En cuanto al argumento de San Anselmo, comete la misma falta. Si se parte del principio de que hay un ser tal que no se puede concebir mayor, va de suyo que tal ser existe, pero su existencia no es evidente más que en virtud de esta suposición. En otras palabras, el argumento viene a decir que no se puede comprender que Dios existe y concebir, al mismo tiempo, que no existe. Pero se puede muy bien pensar que no existe un ser tal que no se pueda concebir en él algo mayor. En resumen, la idea de una existencia no es, en modo alguno, el equivalente de una existencia. Una existencia se constata o se infiere, no se deduce[38]. Según se puede juzgar por el texto de Santo Tomás, su actitud se explicaría, en primer lugar, por su familiaridad con un mundo que muchos teólogos conocían bastante mal, el de los filósofos. Por muy útil que pudiera ser para los cristianos la filosofía de Aristóteles, el universo que esta describía no era en modo alguno un universo cristiano. Basta leer el Libro I de la *Metafísica* para encontrar en él a Demócrito, y otros incluso, que parece que prescinden de una primera causa eficiente y, en consecuencia, de Dios[39]. Aunque la existencia de tales personas pueda parecer imposible a las almas piadosas, este no

38. Santo Tomas observa que toda proposición conocida por sí, es inmediatamente conocida por los sentidos: así, cuando se ve todo y parte, se percibe inmediatamente, sin otra investigación, que el todo es mayor que la parte *(In I Sent.,* d. 3, q. 1, a. 2, *Resp.).* Resultaría difícil señalar con más fuerza el origen empírico de toda evidencia, por abstracta que pueda parecer.

39. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent., ibid.,* y *In I Metaph.,* lect. 7, n. 112, ed Cathala, p. 39.

deja de ser un hecho, y que cuenta. No habría ateos si la existencia de Dios fuera demasiado evidente para poder ser demostrada. A esto se añade otro hecho, no menos decisivo: que el mismo Aristóteles demostró la existencia de Dios en su *Física* y su *Metafísica.* Así, pues, esta no es evidente, ya que ha sido demostrada y era bien necesario demostrarla, puesto que, a falta de una experiencia intuitiva de Dios, no se puede afirmar su existencia más que al término de una inducción fundamentada en sus efectos.

Al esbozar, en su *Comentario a las Sentencias,* el camino que debía seguir una prueba de tal clase, Santo Tomás hace una observación interesante: «Y tal es la prueba de Avicena en su *De Intelligentiis,* ch. I» [40]. Quizá haya en esto algo más que una coincidencia. Que el más neto existencialista entre los predecesores que conocía, haya advertido a Santo Tomás de la dimensión existencial del problema, no sería sorprendente, si bien es cierto que nadie nos enseña nunca nada que no sepamos de un modo confuso por nosotros mismos, y se mostraría fácilmente que el mismo Avicena anunciaba mucho más el esencialismo de *Duns Scoto* que el existencialismo de Santo Tomás. Como quiera que sea en lo que respecta a este punto, se puede decir que Santo Tomás no modificará nunca la actitud que había adoptado en el *Comentario* y que en las dos *Sumas* no hará, en lo esencial, sino reemprender sus primeras críticas a la supuesta evidencia de la existencia de Dios.

A la tesis que, fundamentada en un texto de Juan Damasceno, nos atribuye el conocimiento innato de que Dios existe, Santo Tomás se guarda muy bien de objetar que no hay nada de innato en nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Observemos inmediatamente a este respecto, pues se trata de un principio que debe dominar toda la exégesis de sus textos, que Santo Tomás no niega jamás una tesis que le parece susceptible de una correcta interpretación; él tiene cuidado de interpretarla en el sentido de la verdad. En el caso presente, le bastará hacer

40. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, *Solutio* (Se trata aquí de un apócrifo aviceniano). Cf. *De veritate,* qu. X, art. 12, ad *Respondeo.*

notar que lo que es innato en nosotros, no es el conocimiento mismo de que Dios existe, sino la luz natural de la razón y sus principios, gracias a los cuales podremos ascender hasta Dios, causa primera, a partir de sus efectos. Se podrá ver cuán justificada está esta reserva, cuando llegue el momento de estudiar el origen de nuestros conocimientos. Y si, por otra parte, se objeta que conocemos a Dios de modo natural, ya que tendemos hacia El como hacia nuestro fin, habrá que concederlo también, pero hasta un cierto punto y en un cierto sentido. Pues es muy cierto que el hombre tiende naturalmente hacia Dios, ya que tiende hacia su bienaventuranza, que es Dios. Es preciso, sin embargo, distinguir. El hombre tiende hacia la felicidad y esta, para él, es Dios; sin embargo él puede encaminarse hacia esa felicidad sin saber que esta, para él, es Dios. De hecho, algunos colocan el supremo bien en las riquezas; otros, en el placer. Tendemos a Dios y lo conocemos de una manera confusa. Conocer que un hombre viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene; de igual modo, conocer que hay un soberano bien no es conocer a Dios, aunque El sea el soberano bien [41].

Este argumento que se ofrece, en primer lugar, como una discusión de orden puramente epistemológico, reposa finalmente sobre una observación de alcance totalmente metafísico. Lo que domina el problema es el hecho de que el ser que conocemos no es el de Dios. Puesto que todo objeto de experiencia requiere a Dios como causa, se puede partir de él para demostrar que Dios existe; pero ya que la existencia que se nos ofrece no es la de Dios, nos es necesario demostrarla. Por otra parte, por esta razón el argumento sacado de la verdad, cualquiera que sea su forma, no puede ser tenido por concluyente. En él se afirma que la verdad existe, que Dios es la verdad y que, en consecuencia, Dios existe. Ahora bien, es cierto que hay verdad, del mismo modo que hay ser, pero el hecho de que existan verdades no implica la exis-

41. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad Im. *Cont. gent.*, I, 11, ad 4m. *Quaest. disp. de Veritate*, X, 12, ad 1m y ad 5m. La discusión completa acerca de este punto tendrá lugar más adelante, a propósito de la tan controvertida tesis del deseo natural de ver a Dios.

tencia más que de las verdades en cuestión, lo mismo que el hecho de que ciertos seres existan no implica, de suyo, sino su propia existencia. Si lo que se quiere alcanzar es la existencia que se piensa, pasar de verdades empíricamente dadas a su causa primera, es transitar de una existencia a otra, lo que no puede hacerse sino por un acto de fe o en virtud de una demostración [42].

Queda todavía el argumento del *Proslogion*, tomado de tantas formas por Alejandro de Hales y San Buenaventura: no se puede pensar que Dios no existe. Desde el punto de vista de Santo Tomás, este argumento está afectado por dos vicios principales. El primero es suponer que por este término: *Dios*, todo hombre alcanza a designar un ser tal que no se puede concebir mayor que él. Muchos antiguos consideraron que el universo era Dios, y se puede concebir fácilmente un ser superior al universo. Por otra parte, entre todas las interpretaciones de este nombre que da Juan Damasceno, no se encuentra ninguna que se corresponda con esta definición. Otros tantos espíritus para quienes la existencia de Dios no se comportaría como evidente *a priori*. El segundo vicio de este argumento consiste en que aunque se conceda que por la palabra Dios todo el mundo entiende un ser tal que no se puede concebir otro mayor que él, la existencia real de un ser tal no resultará necesariamente de ello. Y, además, en modo alguno. Del hecho de que comprendamos esta definición resulta simplemente que Dios existe en nuestro entendimiento, no en la realidad [43]. No hay, pues, ninguna contradicción en admitir simultáneamente que Dios no puede no ser concebido como existente, y que, sin embargo, no exista. La situación sería totalmente distinta si se nos concediera que existe un ser tal que no se puede concebir mayor. Evidentemente, si existe, tal ser es Dios. Pero como, por hipótesis, el adversario niega su existencia, es imposible, siguiendo esta vía, obligarle a ponerse de acuerdo con nosotros.

Lo que separa a Santo Tomás de sus adversarios no es, pues, la conclusión, en la cual todos están de acuer-

42. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad. 3m.
43. *Sum. theol.*, I, 2, 1, ad. 2m. *Cont. Gent.* I, 11.

do, sino el medio de justificarla. Pues ellos coinciden, no solamente en que Dios existe, sino en que la existencia necesaria le pertenece con pleno derecho; su desavenencia estriba en un problema de metafísica. Si se va de la esencia a la existencia, deberá buscarse en la noción de Dios la prueba de su existencia; si, por el contrario, se va de la existencia a la esencia, deberemos servirnos de las pruebas de la existencia de Dios para construir la noción de su esencia. Este segundo punto de vista es el de Santo Tomás. Después de haber establecido que existe una primera causa, establecerá, en virtud de las mismas pruebas de su existencia, que esta primera causa es el ser tal que no se puede concebir mayor y que no se podría concebir como no existiendo. La existencia de Dios será desde ese momento una certeza demostrativa, en ningún momento habrá sido la evidencia de una intuición.

Para que este conocimiento, que es evidente en sí mismo, lo fuese igualmente para nosotros, sería necesaria una visión de la esencia divina que no está, naturalmente, concedida al hombre. Esta será, pues, evidente para nosotros, añade Santo Tomás, en la patria celestial, en la que contemplaremos la esencia de Dios. Entonces será conocido, de suyo, por nosotros que Dios existe, y lo conoceremos todavía mucho mejor de como lo sabemos actualmente: que una cosa no puede ser y no ser, a la vez y bajo un mismo respecto. Pues la esencia de ninguna cosa conocida por nosotros incluye su existencia; ella no puede no existir, si existe, aunque podría no existir; la imposibilidad de la contradicción planteada por el juicio en la consideración de cualquier cosa es, pues, tan condicional como la misma existencia de esa cosa. Los que ven la esencia divina, por el contrario, contemplan en ella la existencia de lo que, siendo el acto mismo de ser, no puede no existir[44].

Se comprende por esto en qué medida no están de acuerdo los que, desde aquí abajo, tienen por una evidencia nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Son perfectos creyentes que toman su fe por una evi-

44. *De Veritate,* qu. X, art. 12, ad *Resp.* (fin de la respuesta).

dencia y el error que cometen no les hace personalmente ningún mal. Es, sin embargo, peligroso inducir a los incrédulos a pensar que tales razones son las únicas que un filósofo pueda tener para afirmar la existencia de Dios. Puestos en presencia de argumentos frívolos, los que no tienen ni fe en Dios, ni demostraciones de su existencia, concluyen de ello que Dios no existe. En cuanto a los que perciben la endeblez de tales argumentos, pero creen en la existencia de Dios, concluyen simplemente que, ya que no es ni vidente ni demostrable, esta verdad no puede ser aceptada más que por un acto de fe. Moisés Maimónides conocía a teólogos de este género [45]. La única razón que justificaría filosóficamente su actitud, sería que nuestras demostraciones debieran ser obtenidas a partir de la misma esencia divina. Ahora bien, según acabamos de ver, esto no es necesario ni, incluso, posible. Contemplar la esencia de Dios es tener la intuición de su existencia, y esta intuición suprime toda posibilidad de demostración. No contemplar la esencia de Dios significa no tener el concepto propio que sería necesario para tener la certeza de su existencia. Así, pues, no le queda al hombre otro recurso aquí abajo que ascender hacia Dios por medio del pensamiento, a partir del conocimiento sensible que tenemos de sus efectos. Al hacer esto no se hace nada de más, sino que se da pleno sentido filosófico a la palabra del Apóstol: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom., 1,20). Palabra, de la que puede decirse que todos los teólogos y filósofos cristianos, que han hablado de la existencia de Dios, la han citado, pero que Santo Tomás la ha tomado en toda su fuerza. Para él, significa que se puede conocer la existencia de Dios a partir de sus efectos, y que no se puede conocerla más que a partir de sus efectos. A partir de ese momento, se trata de ir de las existencias dadas en la experiencia a la existencia inferida de su causa. Al dejar manifiesto,

45. *Loc. cit.*, al principio de la respuesta. Ninguna indicación sugiere que el mismo Santo Tomás haya conocido partidarios de esta tesis. Ver por tanto, E. GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, en *Archives d'hist. et litt. du moyen âge*, 1938. p. 55, nota 1, y p. 59, nota 1.

en su pureza, el profundo sentido de esta fórmula tan sencilla *Utrum Deus sit,* Santo Tomás ha conferido el ser al mismo problema que se proponía resolver. Ha hecho de él lo que, en lo sucesivo, se ha dado en llamar el problema de la *existencia* de Dios.

CAPITULO II

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Cinco pruebas de la existencia de Dios son formuladas en la *Suma Teológica* y cuatro en la *Suma contra los Gentiles*[1]. En las dos *Sumas*, las demostraciones son esencialmente las mismas; pero el modo de su exposición varía. En general, las pruebas de la *Suma Teológica* se presentan bajo una forma muy sucinta y simplificada (no olvidemos que estaba dirigida a los principiantes *Sum. Theol. Prolog.);* también abordan el problema en su aspecto más metafísico. En la *Suma contra los Gentiles,* por el contrario, las demostraciones filosóficas están minuciosamente desarrolladas; puede añadirse, también, que abordan el problema bajo un aspecto más físico y que apelan con más frecuencia a la experiencia sensible. Aquí consideramos sucesivamente cada prueba en ambas exposiciones.

1. *Prueba por el movimiento*

Aunque, según Santo Tomás de Aquino, las cinco demostraciones de la existencia de Dios que él aporta son

1. Un opúsculo cómodo es: E. KREBS. *Scholastische Texte.* I. *Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis, ausgewählt und chronologisch geordnet,* Bon, 1912. Los textos de las diversas pruebas tomistas son recogidos en él por orden cronológico. Acerca de las dificultades generales de interpretación de la doctrina, ver E. GILSON, *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu.* I, Le labyrinthe des Cinq Voies, en *Divinitas,* I (1961), 23-49. Del mismo autor, *Prolégomènes à la Prima Via,* en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* 30 (1963), 57-30.

todas concluyentes, sus diversos fundamentos son igualmente fáciles de aprehender. La que se funda en la consideración del movimiento aventaja, desde este punto de vista, a las otras cuatro [2]. Por esta razón Santo Tomás se esfuerza en esclarecerla completamente y quiere demostrar hasta sus menores proposiciones.

El primitivo origen de la demostración se encuentra en Aristóteles [3]; permanecerá ignorado tanto tiempo como la misma física aristotélica, es decir, hasta el fin del siglo XII. Si se considera como característico de esta prueba el hecho de que toma su punto de partida en la consideración del movimiento cósmico y que funda el principio de que nada se mueve por sí mismo en los conceptos de acto y potencia [4], puede decirse que reaparece por primera vez en Adelardo de Bath. Su forma completa se encuentra en Alberto Magno, el cual la presenta como una adición a las pruebas de Pedro Lombardo y se inspira, sin duda, en Maimónides. [5].

La *Suma Teológica* expone la demostración en la forma siguiente: es cierto, y nosotros lo constatamos por los sentidos, que existe movimiento en el mundo. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otra cosa. En efecto, nada se mueve sino en tanto que está en potencia respecto de aquello hacia lo que se mueve; y, por el contrario, nada mueve sino en tanto que está en acto. Pero una cosa no puede ser llevada de la potencia al acto sino por un ser en acto; así ocurre con el calor en acto, por ejemplo, el fuego, que hace caliente en acto a la madera, que no lo era sino en potencia, y, al hacerla, la mueve y la altera. Es, pues, imposible que una cosa sea, del mismo modo y bajo el mismo respecto, motriz y movida, en acto y en potencia. Así, el calor en acto no

2. *Sum. theol.*, I, 2, 3, ad. *Resp.*
3. *Phys.*, VIII, 5, 311 a, 4 y sigs.; *Metaph.*, XII, 6, 1071 b, 3 y sigs. Ver acerca de este punto, E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 2.ª ed., Limburg, 1926, y los textos de Aristóteles agrupados y traducidos al latín, en R. ARNOU, S. J., *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam*, pp. 21-46.
4. Ver BAEUMKER, *Witelo*, p. 322 y sigs.
5. *Guide*, tr. Munk, t. II, pp. 29-36; L.-G. LÉVY, *Maïmonide*, pp. 126-127. Los textos de Maimónides se encuentran cómodamente en R. ARNOU, S. J., *op. cit.*, pp. 73-79.

puede ser al mismo tiempo frío en acto, sino en potencia solamente. Es, pues, imposible que una cosa sea, de la misma manera y bajo el mismo respecto, motriz y movida, es decir, que se mueva a sí misma. Por lo cual vemos que todo lo que se mueve es movido por otro. Si, por otra parte, aquello por lo que algo se mueve está, asimismo, en movimiento, significa que, a su vez, es movido por otro motor, que es movido por otro y así sucesivamente. Pero en esta serie no podemos remontarnos al infinito, pues, entonces, no habría en ella un primer motor ni, en consecuencia, ningún otro motor, ya que un segundo motor no mueve sino en tanto que le mueve el primero, de igual modo a como el bastón no mueve sino porque la mano le imprime el movimiento. Para explicar el movimiento es necesario remontarse a un primer motor inmóvil, es decir, a Dios [6].

Se ha señalado el carácter general que reviste aquí la idea de movimiento [7]; está reducido a las nociones de potencia y de acto, nociones trascendentales que dividen todo el ser. Lo que en la *Suma Teológica* fundamenta toda la prueba, en la *Suma contra los Gentiles* [8] no es presentado sino como uno de los posibles fundamentos de la misma; y esta misma prueba se presenta allí de dos formas: directa e indirecta.

La prueba directa propuesta por Aristóteles puede resumirse así [9]: todo lo que se mueve es movido por otro. Ahora bien, cae bajo los sentidos que existe movimiento, por ejemplo el movimiento solar. Pues el sol se mueve porque alguna cosa lo mueve. Pero lo que lo mueve es movido o no lo es. Si no lo es, mantenemos nuestra conclusión, a saber, la necesidad de establecer un motor inmóvil que llamamos Dios. Si es movido es que otro motor lo mueve. Así, pues, es preciso o remontarse

6. *Sum. theol.*, I, 2, 1, 3.ª obj.
7. Moverse es simplemente cambiar, cualquiera que sea el orden de cambio de que pueda tratarse: "Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur". *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Adhuc quandocumque.*
8. S. WEBER, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht*, Freiburg-i, B., 1902.
9. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VII, 1, 241b, 24-243 a 2; texto reproducido en R. ARNOU, *op. cit.*, pp. 21-25.

al infinito o establecer la existencia de un motor inmóvil; ahora bien, no se puede remontar al infinito; es, pues, necesario establecer la existencia de un motor inmóvil.

En esta prueba hay dos proposiciones que es necesario probar: que toda cosa es movida por alguna otra y que no se puede remontar al infinito en la serie de las cosas que mueven y son movidas.

Aristóteles prueba la primera proposición con tres argumentos. He aquí el primero, que supone a su vez tres hipótesis. En primer lugar, para que una cosa se mueva es preciso que tenga en sí el principio de su movimiento, sin el cual sería movida, de modo manifiesto, por alguna otra. La segunda es que esta cosa se mueve inmediatamente, es decir, que se mueve en razón de toda ella y no por razón de una de sus partes, de igual modo a como el animal se mueve por el movimiento de su pie; en este caso no puede decirse que el todo se mueva, sino que sólo una parte del todo mueve a otra. La tercera consiste en que esta cosa sea divisible y posea partes, ya que, según Aristóteles, todo lo que se mueve es divisible. Establecido esto, podemos demostrar que nada se mueve a sí mismo. Lo que se supone que se mueve a sí mismo, se mueve inmediatamente, por lo cual el reposo de una de sus partes entraña el reposo del todo [10]. En efecto, si permaneciendo una parte en reposo, la otra se moviera, ya no sería el mismo todo el que se movería inmediatamente, sino la parte que estuviera en movimiento, en tanto que la otra estaría en reposo. Ahora bien, nada de aquello, cuyo reposo depende del reposo de otro, se mueve a sí mismo. En efecto, si el reposo de una cosa depende del reposo de otra, es necesario que su movimiento dependa del movimiento de otra y, en consecuencia, ella no se mueve a sí misma. Y puesto que lo que se establecía como moviéndose a sí mismo no se mueve a sí mismo, es absolutamente necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro [11].

10. Adoptamos el término *sequitur*, al parecernos *non sequitur* completamente inaceptable. Para esta controversia textual, ver GRUNWALD, *op. cit.*, p. 136 y notas, en las que se encontrarán todas las referencias necesarias. Por otra parte, es el término adoptado por la edición leonina, t. XIII, p. 31.

11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VII, 1, 242 a 4-15.

La segunda demostración que Aristóteles propone de este principio es una inducción [12]. Todo lo que se mueve por accidente no se mueve por sí mismo; su movimiento depende, en efecto, del movimiento de otro. Esto es aún más evidente en todo lo que sufre un movimiento violento y también en todo lo que se mueve por una naturaleza y encierra en sí el principio de su movimiento, como los animales que se mueven por su propia alma, y, en último término, en todo lo que se mueve naturalmente sin tener en sí el principio de su movimiento; tal es el caso de los cuerpos pesados o ligeros que son movidos por su lugar de origen. Ahora bien, todo lo que se mueve lo es por sí o por accidente. Si lo es por accidente, no se mueve a sí mismo; si lo es por sí, se mueve o por violencia o por naturaleza; y si lo es por naturaleza, se trata de su propia naturaleza, como el animal, o por algún otro, como el cuerpo pesado y el ligero. Así pues, todo lo que se mueve es movido por otro.

La tercera prueba de Aristóteles es la siguiente [13]: ninguna cosa está a la vez en potencia y en acto bajo el mismo respecto. Pero toda cosa está en potencia en tanto que es movida, pues el movimiento es el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia. Ahora bien, todo lo que mueve, en tanto que mueve, está en acto, ya que nada obra sino en tanto que está en acto. Así pues, nada es a la vez y bajo un mismo aspecto, motor en acto y movido; y, en consecuencia, nada se mueve a sí mismo.

Hay que probar todavía la segunda proposición, a saber, que es imposible remontarse al infinito en la serie de cosas que mueven y que son movidas. Con respecto a ello se pueden encontrar, en Aristóteles, tres razones.

La primera es la siguiente [14]: si nos remontamos al infinito en la serie de cosas que mueven y de las que son movidas, es necesario que establezcamos una infinidad de cuerpos, pues todo lo que se mueve es divisible y, en consecuencia, es un cuerpo. No obstante, todo cuerpo

12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 4, 255 b, 29-256 a.
13. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 257 b, 7-12.
14. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VII, 2, 242, b 5-15.

que mueve y que es movido se encuentra en la situación de movido al mismo tiempo que mueve. Así pues, toda esta infinidad de cuerpos que se mueven en cuanto movidos, deben moverse simultáneamente cuando uno de ellos se mueve. Pero puesto que cada uno de ellos, tomado en sí mismo, es finito, debe moverse en un tiempo finito y, por consiguiente, la infinidad de cuerpos que deben moverse al mismo tiempo que él, deberá hacerlo en un tiempo finito. Pero esto es imposible. Luego es imposible remontarse al infinito en la serie de cosas que mueven y son movidas.

Por otra parte, lo que Aristóteles prueba de este modo es que resulta imposible que una infinidad de cuerpos se mueva en un tiempo finito. Lo que mueve y lo que es movido deben estar juntos, como puede demostrarse por inducción, recorriendo todas las especies de movimiento. Pero los cuerpos no pueden estar juntos más que por continuidad o contigüidad. Por consiguiente, ya que todas las cosas motrices y movidas son necesariamente cuerpos, es preciso que constituyan como un único móvil cuyas partes estarían en continuidad o contigüidad [15]. Y de este modo, un solo infinito deberá moverse en un tiempo finito, lo que Aristóteles ha probado que es imposible [16].

La segunda razón que prueba la imposibilidad de un proceso al infinito es la siguiente [17]. Cuando una serie de motores y de móviles están ordenados, es decir, cuando forman una serie en la que cada uno mueve al siguiente, resulta inevitable que, si el primer motor desaparece o cesa de mover, ninguno de los siguientes sea en adelante ni motor ni movido; en efecto, es el primer motor el que confiere a todos los otros la facultad de mover. No obstante, si tenemos una serie infinita de motores y móviles, no habrá en ella primer motor y todos jugarán el papel de motores intermedios. Por consiguiente, al faltar la acción de un primer motor nada se moverá, y no habrá en el mundo ningún movimiento.

La tercera razón viene a ser la anterior, con la ex-

15. Cf. Aristóteles, *Phys.*, VII, 1, 242 a 16-31.
16. Cf. Aristóteles, *Phys.*, VI, 7, 237 b, 23-238 a 18.
17. Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 5, 256 a 4-256 b 3.

cepción de que el orden de los términos está invertido. Comenzamos por el término superior y razonamos así. La causa motriz instrumental no puede mover a no ser que exista alguna causa motriz principal; pero si ascendemos al infinito en la serie de motores y móviles, todo será, a la vez, motor y movido; no habrá causa motriz principal, no habrá movimiento en el mundo. A menos que se vea el hacha o la sierra construir sin la acción del carpintero.

De este modo, pueden considerarse probadas las dos proposiciones que encontramos en la base de la primera demostración por la que Aristóteles establece la existencia de un motor inmóvil.

La misma conclusión puede establecerse también por una vía indirecta, es decir, estableciendo que la proposición «todo lo que mueve es movido», no es una proposición necesaria[18]. Si todo lo que mueve es movido, y si esta proposición es verdadera de modo accidental, entonces no es necesaria. Resulta, pues, posible que, entre todas las cosas que mueven, alguna no sea movida. Sin embargo, el mismo adversario ha reconocido que lo que no es movido, no mueve: luego si es posible que nada sea movido, es posible que nada mueva y que, en consecuencia, no haya movimiento. Ahora bien, Aristóteles sostiene la imposibilidad de que, en un momento cualquiera, no haya movimiento. Ocurre, pues, que nuestro punto de partida es inaceptable, que no puede suceder que alguna de las cosas que mueven no sea movida y que, en consecuencia, la proposición «todo lo que mueve es movido por otro», es verdadera con una verdad necesaria, no accidental.

La misma conclusión puede ser también demostrada por un recurso a la experiencia. Si dos propiedades están accidentalmente unidas en un sujeto, y si se puede encontrar una de ellas sin la otra, es probable que se pueda encontrar la otra sin aquella. Por ejemplo, si encontramos *blanco* y *músico* en Sócrates y Platón, y si podemos encontrar *músico* sin *blanco*, es probable que en algún otro sujeto podamos hallar *blanco* sin *músico*. Así, pues, si las propiedades de motor y de móvil están uni-

18. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 256 b 3-13.

das en un sujeto por accidente, y si se encuentra en alguna parte la propiedad de ser movido sin encontrar la propiedad de mover, es probable que, en otra parte, pueda hallarse un motor que no sea movido [19]. La conclusión sobrepasa, además, el fin que aquí nos proponíamos alcanzar. Al demostrar que la proposición «todo lo que mueve es movido» no es verdadera de un modo accidental, demostramos al mismo tiempo que, si la relación que enlaza el motor al móvil fuera accidental, la posibilidad, o mejor la probabilidad de un primer motor se encontraría, por ello mismo, establecida.

La proposición «todo lo que mueve es movido», no es, por consiguiente, verdadera de modo accidental. ¿Es verdadera por sí misma? [20] Si es verdadera por sí misma, también resulta de ello una imposibilidad. Lo que mueve, en efecto, puede recibir un movimiento de la misma especie que el que da o un movimiento de especie diferente. Si es un movimiento de la misma especie, resultará que todo lo que altera será alterado, que todo lo que cure será curado, que todo lo que instruye será instruído, y esto bajo el mismo punto de vista y según una misma ciencia. Pero esto es algo imposible, pues si es necesario que el que instruye posea la ciencia, no es menos necesario que el que la aprende no la posea. Si, por otra parte, se trata de un movimiento que no sea de la misma especie, de tal suerte que lo que imprime un movimiento de alteración recibe un movimiento local, y que lo que mueve localmente recibe un movimiento de crecimiento, y así sucesivamente, resultará de ello, ya que los géneros y las especies de movimiento son un número finito, que será imposible ascender al infinito, y de este modo tendremos que encontrar un primer motor que no sea movido por ningún otro.

Se dirá tal vez que después de haber recorrido todos los géneros y especies de movimiento, hay que volver al primer género y cerrar el círculo, de tal suerte que si

19. Este argumento había sido utilizado por Maimónides, *Guide des égarés,* trad. Munk, II, p. 36, y por ALBERTO MAGNO, *De caus et proc. universit.*, I, tr. 1, c. 7; ed. Jammy, t. V, p. 534 b, 535 a. Ver además, acerca de este punto y para los diversos ejemplos citados, BAEUMKER, *Witelo,* p. 326.

20. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 256 b 28-257 a 28.

lo que mueve localmente era alterado, y si lo que altera había aumentado, lo que aumenta se encontraría, a su vez, movido localmente. Pero vendríamos a parar siempre a la misma consecuencia; lo que mueve según una cierta especie de movimiento, sería movido según la misma especie; la única diferencia estriba en que lo sería mediatamente en lugar de serlo inmediatamente. En uno y otro caso, la misma imposibilidad obliga a establecer un primer motor al que nada exterior ponga en movimiento.

La segunda demostración no está, sin embargo, terminada. De la existencia de un primer motor que no sea movido desde el exterior, no se sigue que existe un primer motor absolutamente inmóvil. Por esta razón Aristóteles especifica que la fórmula «un primer motor que no sea movido», es susceptible de un doble sentido. En primer lugar, puede significar un primer motor absolutamente inmóvil; pero si la tomamos en este sentido, mantenemos nuestra conclusión. También puede significar que este primer motor no recibe ningún movimiento del exterior, admitiendo, sin embargo, que puede moverse a sí mismo y que, en consecuencia, no es absolutamente inmóvil. Pero, ¿este ser que se mueve a sí mismo, es totalmente movido por la totalidad de un ser? En ese caso, volvemos a caer en las dificultades precedentes, a saber, que el mismo ser es el que instruye e instruído, en potencia y acto, a la vez y bajo el mismo punto de vista. ¿Diremos por el contrario que una parte de este ser es solamente motora, en tanto que la otra es únicamente movida? En tal caso, obtenemos nuestra conclusión: existe, al menos a título de parte, un motor que no es sino motor, es decir, que mueve sin ser movido[21].

Aquí alcanzamos el último momento de esta larga investigación. La conclusión precedente establece como demostración que, en el primer motor al que nada exterior mueve, el principio motor es, él mismo, inmóvil. Todavía no se trata aquí más que de la parte motora, siendo ella misma inmóvil, de un ser que se mueve a sí mismo. Ahora bien, lo que se mueve a sí mismo, es

21. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 5, 257 a 258 b 9. Cf. *Cont. Gent.*, I, 13, *Quia vero hoc habito.*

movido por el deseo de alcanzar aquello hacia lo que se mueve. En este sentido, la parte motora del ser que se mueve a sí mismo es ella misma movida, si no desde fuera, al menos desde dentro por el deseo que tiene de lo deseable. Por el contrario, para ser deseado, lo deseable no tiene otra cosa que hacer sino ser lo que es. Si mueve en tanto que deseable, él mismo queda totalmente inmóvil, como un bello objeto hacia el que se mueve por sí mismo el que lo ve. De este modo, por encima de lo que se mueve a sí mismo por deseo, se encuentra el objeto que causa su deseo. Este objeto ocupa, pues, la cima en el orden de las cosas que se mueven, «pues el que desea es, por así decirlo, un motor movido, en cambio lo deseable es un motor que no es, de ningún modo, movido». Puesto que este supremo deseable es, de este modo, el origen primero de todo movimiento, es a él a quien hay que situar en el origen del devenir: «Debe haber, pues, por ello un primer motor separado, absolutamente inmóvil que es Dios» [22].

Tales son, en sus elementos esenciales, las demostraciones propuestas por la *Contra Gentiles* acerca de la existencia de un primer motor. En el pensamiento de Tomás de Aquino, la noción de primer motor inmóvil y la de Dios se confunden. En la *Suma Teológica*, considera que si se menciona el primer motor al que nada mueve, todos comprenderán que se trata de Dios [23]. Sin embargo, Santo Tomás no nos pide que recibamos esta conclusión como una pura y simple evidencia; tendremos de ella una completa demostración, al ver salir de la noción de un primer motor inmóvil todos aquellos atributos divinos que la razón humana puede alcanzar. El *Compendio de Teología* demuestra, a partir de este único principio, especialmente, la eternidad, la simplicidad, la aseidad, la unidad, y, en una palabra, todos

22. *Cont. Gent.*, I, 13, *Sed quia Deus.* Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, XI, 7, 1072 a 19-1072 b 13. Reparar en la importante fórmula: "Quum enim omnis movens seipsum moveatur per appetitum". Santo Tomás sigue tan fielmente a Aristóteles que él termina la primera vía en el primer motor inmóvil que mueve en cuanto deseado, así pues también en cuanto causa final, no en cuanto causa eficiente del movimiento.

23. *Sum. theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*

los atributos que caracterizan para nosotros la esencia de Dios [24].

Sin duda se habrá observado igualmente, en las demostraciones que preceden, la ausencia de toda alusión a un comienzo cualquiera del movimiento en el tiempo. La prueba no consiste en demostrar que el movimiento presente requiere una causa eficiente pasada que sería Dios. De hecho, la palabra *causa* no es incluso mencionada, la prueba no habla sino de motores y movidos. La prueba se dirige simplemente a establecer que, en el universo actualmente dado, el movimiento que se da en la actualidad sería ininteligible sin un primer motor que, en el presente, y en cualquier sentido en el que sea motor, sea fuente de movimiento para todas las cosas. En otras palabras, la imposibilidad de un proceso infinito no se entiende como de un proceso al infinito en el tiempo, sino en el instante presente en el que consideramos el mundo. También se puede expresar este hecho diciendo que nada cambiaría en la estructura de la prueba si se admitiera la falsa hipótesis de la eternidad del movimiento. Santo Tomás lo sabe, y lo declara explícitamente [25].

Si se admite con la fe cristiana que el mundo y el movimiento han tenido un comienzo en el tiempo, nos situamos en la posición más favorable que existe para demostrar la existencia de Dios. Pues si el mundo y el movimiento han tenido un comienzo, la necesidad de establecer una causa que haya producido el movimiento y el mundo, aparece por sí misma. Todo lo que se produce *ex novo* requiere, en efecto, una causa que sea el origen de esta novedad, pues nada puede hacerse pasar a sí mismo de la potencia al acto o del no ser al ser. Así como una demostración de este género es fácil, cuando se supone la eternidad del mundo y del movimiento resulta difícil. Y, sin embargo, es a este modo de demos-

24. *Compendium theologiae,* Pars I, cap. 5-41. En el *Contra Gentiles* (I, 13, *Quod autem necesse sit*), Santo Tomás no establece la eternidad más que del primer motor que se mueve a sí mismo y esto desde el punto de vista de Aristóteles *(secundum suam positionem),* pero va de suyo que el primer motor inmóvil y separado es todavía más necesariamente eterno.

25. *Cont. Gent.*, I 13, *Quorum primum est.*

tración, relativamente difícil y oscuro, al que vemos que Santo Tomás da la preferencia. Resulta que, en su pensamiento, una demostración de la existencia de Dios por la necesidad de un creador que haga aparecer en el tiempo el movimiento y todas las cosas, no sería nunca, desde el punto de vista estrictamente filosófico, una demostración exhaustiva[26]. Desde el punto de vista de la simple razón, tal como veremos más adelante, no se podría probar que el mundo haya tenido un comienzo. En este punto, Tomás de Aquino se opone irreductiblemente a la opinión recibida. y extiende hasta ese punto la fidelidad al peripatetismo. Demostrar la existencia de Dios *ex suppositione novitatis mundi*, sería, a fin de cuentas, hacer de la existencia de Dios una verdad de fe, subordinada a la creencia que otorgamos al relato del Génesis; ya no sería una verdad filosófica y probada por razón demostrativa. Por el contrario, al demostrar la existencia de Dios en la hipótesis de un movimiento eterno, Santo Tomás la demuestra *a fortiori* para la hipótesis de un universo y de un movimiento que hubieran comenzado. Su prueba permanece, pues, filosóficamente inatacable y coherente con el conjunto de su doctrina.

Importa señalar finalmente por qué un proceso al infinito en el instante presente en el que consideramos el mundo sería un absurdo. Los movimientos sobre cuya serie razonamos aquí están jerárquicamente ordenados; todo lo que se mueve, en la hipótesis en la que se coloca la prueba por el primer motor, se mueve por una causa motora que le es superior y que, en consecuencia, es causa a la vez de su movimiento y de su potencia motora. Aquello de lo que la causa superior debe rendir cuenta, no es solamente del movimiento de un individuo de grado cualquiera, pues otro individuo del mismo grado bastaría para dar cuenta de ello —una piedra mueve una piedra—, sino del movimiento de la especie. Y, en efecto, si nos situamos en el interior mismo de la especie, descubriremos sin dificultad la razón suficiente de los individuos o de los movimientos que realizan, una vez dada la especie; pero cada causa motora, tomada en sí misma, no podría considerarse que es la fuente primera

26. Santo Tomás no hace aquí sino seguir el ejemplo dado por Maimónides. Ver L. G. LÉVY, *Maïmonide*, pp. 125-126.

de su movimiento y el problema se planteará, del mismo modo, para todos los individuos de la especie considerada, ya que, para cada uno de ellos, la naturaleza que lo define es la de la especie. Por eso, es fuera de la especie y por encima de ella, donde hay que buscar necesariamente la razón suficiente de la eficacia de los individuos [27]. En consecuencia, o bien se supondrá que lo que recibe su naturaleza de ella es al mismo tiempo la causa y que, por consiguiente, es causa de sí mismo, lo que es absurdo, o bien se considerará que todo lo que obra en virtud de una naturaleza recibida no es más que una causa instrumental que debe reducirse a través de causas superiores a una causa primera: *oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias* [28]. Ahora bien, en este sentido puede decirse que no solamente la serie ascendente de movimientos jerárquicamente ordenados no es infinita, sino incluso que sus términos no son muy numerosos: *Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora caelestia, inferiora a superioribus aguntur* [29]. La prueba por el primer motor no encuenta su pleno sentido sino en la hipótesis de un univeso jerárquicamente ordenado.

De las cinco vías seguidas por Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, esta es la más célebre y la citada más a menudo. Por otra parte, no se puede

27. *Cont. Gent.*, III, 65, *ad Item nullum particulare.*
28. *Cont. Gent.*, II, 21. Introducimos aquí la palabra causa, a ejemplo del mismo Santo Tomás, que la introduce (en *Cont. Gent.*, I, 13, *Secunda ratio)* al definir la noción de motores y movidos ordenados *(per ordinem)*. El término de instrumento es, por otra parte, el término técnico exacto para designar un motor intermediario, a la vez motor y movido: "Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum" *(Ibid)*. Ver también el texto de *Comment. in Phys.*, lib. VIII, cap. 5, lect. 9, que insiste sobre este punto: "Et hoc (*scil.* la imposibilidad de la regresión al infinito) magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eamdem veritatem, *quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi*". Y la profunda observación de Santo Tomás que descubre la fuente lógica de la doctrina. *Sum. theol.*, I^a, IIe, 1, 4, ad. 2m.
29. *Comp. theol.*, I, 3. Cf. J. OWENS, *The Conclusion of the prima via*, en *The Modern Schoolman*, 30 (1952/53), 33-53, 109-121, 203-215.

dudar que el mismo Santo Tomás no le haya dado la preferencia. Su interpretación no es, sin embargo, de las más fáciles. A primera vista, no parece ser sino la repetición de un texto de Aristóteles. De hecho, no reproduce un texto de Aristóteles, pero construye la síntesis de los textos sacados de los libros VII y VIII de la *Física,* y del libro XI de la *Metafísica.* Al observarla más de cerca, se constata además que se compone de dos partes de longitud desigual: una, muy desarrollada, se apoya en los textos de la *Física;* la otra, muy breve, en un texto de la *Metafísica.* Si se comparan los contenidos de estas dos partes, se encuentra que son específicamente diferentes. El que utiliza la *Física* de Aristóteles conduce al lector a una conclusión que es, en efecto, de orden físico, o, más exactamente, de orden cosmográfico: la existencia de un primer motor que se mueve a sí mismo y, al moverse, causa el movimiento en todo el universo. Puesto que no está completamente inmóvil y separado, este primer motor no es Dios. El problema de la existencia de Dios no está, pues, directamente abordado más que en la segunda parte de la prueba, como un problema metafísico cuya solución es, en efecto, proporcionada por la *Metafísica* de Aristóteles. Santo Tomás acepta y reproduce esta solución con una notable fidelidad. El primer motor físico se mueve a sí mismo, en cuanto que desea a Dios; en lo que respecta a Dios, es completamente inmóvil y separado, puesto que mueve en tanto que deseado. ¿Cómo debemos interpretar, por nuestra parte, la prueba de Santo Tomás de Aquino por el movimiento? ¿Concluye la prueba, verdaderamente, en la existencia de un primer motor que no mueve sino en tanto que deseado, como hacía Aristóteles, o sobrepasa el plano del aristotelismo para alcanzar una primera causa eficiente del movimiento? Esperaremos a haber expuesto las otras cuatro demostraciones tomistas, para discutir este problema que volverá a plantearse a propósito de estas.

2. *Prueba por la causa eficiente*

La segunda prueba de la existencia de Dios está tomada a partir de la noción de causa eficiente, *ex ratio-*

ne causae efficientis[30]. Su origen se encuentra en Aristóteles[31], el cual declara imposible un proceso al infinito en uno cualquiera de los cuatro géneros de causas: material, motora, final o formal, y concluye que hay que remontarse siempre a un primer principio. No obstante, deben hacerse dos observaciones. En primer lugar, Aristóteles no habla ahí de causa *eficiente*, sino de causa *motora*, lo cual es curioso puesto que el texto es citado por Santo Tomás para justificar el paso de la causalidad motriz a la causalidad eficiente. Por otro lado, Aristóteles no deduce de ella inmediatamente la existencia de Dios. Avicena, por el contrario[32], después Alain de Lille[33], y finalmente Alberto Magno[34] utilizan la argumentación de Aristóteles con este fin. Entre las diversas formas que reviste la prueba en estos pensadores, la que le da Avicena es particularmente interesante, puesto que se aproxima mucho a la prueba tomista. Las semejanzas no son, sin embargo, de tal clase que no se pueda legítimamente suponer[35] que Santo Tomás la ha obtenido directamente mediante una profundización personal en el texto de Aristóteles. Puede abordarse, pues, su exposición.

Consideremos las cosas sensibles, único punto de partida posible para una demostración de la existencia de Dios. Constatamos en ellas un orden de causas eficientes. Por otra parte, no se encuentra, y no puede encontrarse un ser que sea causa eficiente de sí mismo. Al ser la causa necesariamente anterior a su efecto, un ser que fuera su propia causa eficiente debería ser anterior a sí mismo, lo que es imposible. Por otra parte, es imposible ascender al infinito en la serie de causas eficientes ordenadas. Hemos constatado, en efecto, que hay un orden

30. Acerca de esta prueba consultar, A. ALBRECHT, *Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin*, en *Philosph. Jahrb.*, 33 Bd., 2 H, pp. 173-182.
31. *Met.*, II, 2, 994, a 1. De Santo Tomás, II, 2 ed. Cathala, art. 299-300. Para la historia de esta prueba, ver BAEUMKER, *Witelo*, pp. 326-335. Cf. la importante nota de S. VAN DEN BERGH, en *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, pp. 150-152.
32. Ver los textos en BAEUMKER, op. cit., pp. 328-330.
33. *Ars fidei, Prol.* P. L., t. CCX, pp. 598-600.
34. *De causis et processu universitatis*, I, t. I, c. 7: ed. Jammy, t. V, p. 534.
35. Cf. GRUNWALD, *op. cit.*, p. 151.

de causas motoras, es decir, que están dispuestas de tal modo que la primera es causa de la segunda y esta de la última. Esta afirmación continúa siendo verdadera para las causas eficientes, tanto si se trata de una sola causa intermedia que une la primera a la última como si se trata de una pluralidad de causas intermedias. En los dos casos, cualquiera que sea el número de causas que median, es la causa primera la causa del último efecto, de tal modo que, si se suprime la primera causa, se suprime el efecto, y que, si no hay un primer término en las causas eficientes, no habrá ya ni intermedio ni último. Ahora bien, si hubiera una serie infinita de causas así ordenadas, no habría ni causas eficientes intermedias ni último efecto. Pero constatamos que en el mundo hay tales causas y tales efectos; es, pues, necesario establecer una causa eficiente primera, que todos llaman Dios[36]. El texto de la prueba en la *Contra Gentiles* es casi idéntico al de la *Suma Teológica;* las diferencias no residen sino en el modo de expresión: es, pues, inútil insistir en ello.

Conviene notar el estrecho parentesco que une la segunda prueba tomista de la existenica de Dios con la primera; en uno y otro caso, la necesidad de un primer término encuentra su fundamento en la imposibilidad del proceso al infinito en una serie ordenada de causas y efectos. En ninguna parte como aquí se estaría más vivamente tentado a admitir la tesis recientemente propuesta de que hay, no cinco pruebas, sino una sola prueba de la existencia de Dios dividida en cinco partes[37]. Si se entiende por esto que las cinco vías de Santo Tomás se condicionan unas a otras —y se llega a presentar la prueba por el primer motor como una simple preparación de la siguiente prueba—, la conclusión es inaceptable[38]. Cada prueba se basta a sí misma, y esto es

36. *Sum. Theol.,* I, 2, 3, ad *Resp.*

37. A. AUDIN, *A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio,* en *Rivista di filosofia neo-scolast.,* IV, 1912, pp. 758-769. Ver la crítica de este artículo por H. KIRFEL, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Th. v. Aquin?,* en *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.,* XXVII, 1913, pp. 451-460.

38. Se ha señalado incluso con razón lo que hay de empírico (en el sentido de no metafísicamente necesario) en la elección y el orden de las pruebas propuestas por Santo Tomás. Ver

especialmente cierto en lo que respecta a la prueba por el primer motor: *prima et manifestior via.* Sin embargo, es exacto afirmar que las cinco pruebas tomistas tienen una estructura idéntica, incluso que forman un todo y se completan recíprocamente; pues si una cualquiera de ellas basta para establecer que Dios existe, cada una toma su punto de partida en un orden de efectos diferente y, en consecuencia, ilumina un aspecto diferente de la causalidad divina. Mientras que la primera nos permite alcanzar a Dios como origen del movimiento cósmico y de todos los movimientos que de él dependen, la segunda nos permite alcanzarlo como causa de la existencia misma de las cosas. En un sistema de conocimiento que subordine respecto a la esencia divina la determinación del *quid est* a la del *an est,* la multiplicidad de las pruebas convergentes no podría ser considerada como un punto indiferente.

Finalmente, es necesario señalar que si la prueba por la causa eficiente se apoya, como la prueba por el primer motor, en la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de las causas, es porque, aquí también, las causas esencialmente ordenadas son causas jerárquicamente ordenadas en principales e instrumentales. Una serie infinita de causas del mismo grado es no solamente posible, sino incluso, en la hipótesis aristotélica de la eternidad del mundo, necesaria. Un hombre puede engendrar otro hombre, que, a su vez, engendra otro, y así sucesivamente al infinito; la razón de ello es que, en efecto, una serie de tal clase no tiene un orden causal interno, puesto que es en tanto que hombre y no en tanto que hijo de su padre como un hombre engendra a su vez. ¿Queremos encontrar, por el contrario, la causa de su forma en tanto que tal, la causa en virtud de la cual es hombre y capaz de engendrar? Esta ya no es, evidentemente, de su grado, sino que se descubrirá en un ser de grado superior, y lo mismo que este ser superior explica a la vez la existencia y la causalidad de los seres que le son subordinados, su causalidad la recibe, a su vez, de un ser que le es superior. Por esta razón se im-

A. R. MOTTE, O. P., *A propos des "cinq voies"*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XXVII (1938), pp. 577-582.

pone la necesidad de un primer término: este primer término contiene, efectivamente, de modo virtual, la causalidad de la serie entera y de cada uno de los términos que la constituyen [39]. En la doctrina tomista, no hay más que una eficacia, la única fuente de eficacia para el mundo entero: *nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis;* y esta es la razón, también, por la que, tanto en el orden de las causas eficientes como en el de las causas motoras, es necesario detenerse en un supremo grado.

El origen histórico de esta segunda prueba nos ha sido indicado por Santo Tomás en su *Contra Gentiles*, cuya exposición se refiere explícitamente a la *Metafísica de Aristóteles*, libro II. Incluso, se presenta como una prueba del mismo Aristóteles, para mostrar «que es imposible proceder al infinito en las causas eficientes, antes bien es preciso llegar en ella a una sola causa primera, a la cual llamamos Dios». No obstante, como ya hemos dicho, si uno se dirige al pasaje al que Santo Tomás parece haber apuntado (Met., II, 2, 994, a I-19), se constata que allí no se hace directamente cuestión de la causa eficiente. Aristóteles demuestra en él que no se puede ascender al infinito en ninguno de los cuatro género de causas: material, motriz, final y formal, pero de la causa eficiente propiamente dicha no se hace mención. El problema que se nos planteaba a propósito de la causa motriz, se plantea aquí de nuevo con una urgencia todavía más apremiante: ¿Santo Tomás no hace sino seguir a Aristóteles o vuelve a tomar por su propia cuenta la serie de argumentos a los que aportará un sentido nuevo?

3. *La prueba por lo necesario*

El punto de partida de la tercera vía se encuentra en la distinción entre lo posible y lo necesario [40]. Dos premi-

39. *Sum. Theol.*, I, 46, 2, ad 7m, y I, 104, 1. Cf.: "*Quod est secundum* aliquam naturam tantum non potest esse simpliciter illius naturae causa. Esset enim sui ipsius causa. Potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura". *Cont. Gent.*, II, 21.

40. Acerca de esta prueba, ver P. GÉNY, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, en *Revue de la philosophie*,

sas pueden considerarse como los fundamentos de la prueba. La primera es que lo posible es contingente, es decir, que puede ser o no ser; por lo cual se opone a lo necesario. La segunda es que lo posible no tiene su existencia por sí mismo, es decir, por su esencia, sino por una causa eficiente que se la comunica. Con estas proposiciones y el principio ya demostrado de que no se puede ascender al infinito en la serie de causas eficientes, ya tenemos el modo de establecer la demostración. No obstante, conviene precisar, en primer lugar, las condiciones históricas de su aparición.

En tanto que esta tercera prueba considera lo posible como no teniendo su existencia por sí mismo, supone que se ha admitido una cierta distinción entre la esencia y la existencia en las cosas creadas. Esta distinción, que los filósofos árabes, y principalmente Alfarabí, habían sacado a la luz, se convertiría en el resorte secreto de las pruebas tomistas de la existenica de Dios; pero había proporcionado a Avicena la base de una demostración distinta, en la que se ve que las dos premisas que acabamos de fijar[41] juegan un papel; esta demostración,

t. 31 (1924), pp. 575-601. A. D. SERTILLANGES, O. P., *A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste*, en *Revue de philosophie*, t. 32 (1925), pp. 319-330; del mismo autor: *Le P. Descoqs et la "tertia via"*, en *Revue Thomiste*, t. 9 (1926), pp. 490-502 (c. P. DESCOQS, S. J., en *Archives de Philosophie*, 2926, pp. 490-503). L. CHAMBAT, O. S. B., *La "tertia via" dans saint Thomas et Aristote*, en *Revue Thomiste*, 1927, pp. 334-338, y las observaciones de CH. V. HERIS, en *Bulletin Thomiste*, 1928, pp. 317-320. M. BOUYGES, *Exégèse de la Tertia Via de saint Thomas*, en *Revue de la Philosophie*, 32 (1932), pp. 115-146. H. HOLSTEIN, S. J., *L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas*, en *Revue philosophique de Louvain*, 48 (1950), pp. 354-370 (Cf. H.-D. SIMONIN, O. P., *Bulletin thomiste*, 8 (1951), pp. 237-241). U. degl' Innocenti, *La validità della III Via*, en *Doctor Communis*, I (1954), pp. 42-70.

41. Los elementos de la prueba parecen sacados de ARISTÓTELES, *Met.*, IX, 8, 1050 b 2-20. Para la demostración de Avicena, ver Nem. CARAME, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Roma, 1926, pp. 91-111; o incluso J. T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics*, St. Michel's College, Toronto, 1933, pp. 46-51. Acerca de estas doctrinas, ver CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 266 y sigs., y DJEMIL SALIBA, *Etude sur la Metaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, pp. 96-113. Lo esencial de los textos está en R. AR-

ligeramente modificada, se vuelve a encontrar en Maimónides, que la obtiene, sin duda, del mismo Avicena [42], y, finalmente, la volvemos a encontrar en Santo Tomás, de quien Baeumker ha señalado que la demostración sigue paso a paso a la del filósofo judío [43]. Maimónides parte del hecho de que hay entes [44], y admite la posibilidad de tres casos: 1.°) ningún ser nace ni perece; 2.°) todos los seres nacen y perecen; 3.°) hay seres que nacen y perecen, y los hay también que ni nacen ni perecen. El primer caso no se discute, puesto que la experiencia nos lo muestra, hay seres que nacen y perecen. El segundo caso no resiste tampoco al examen. Si todos los seres pudieran nacer y morir, se seguiría que en un momento dado todos los seres habrían necesariamente perecido; por referencia al individuo, en efecto, un posible puede realizarse o no, pero por referencia a la especie debe realizarse inevitablemente [45], sin lo cual este posible no es sino una simple palabra. Así, pues, si la desaparición constituyera un verdadero posible para todos los seres que se considera que forman una especie, estos habrían desaparecido ya. Pero si hubieran caído en la nada, jamás habrían podido volver por ellos mismos a la existencia, y, en consecuencia, hoy nada existiría. Ahora bien, vemos que existe algo; es preciso, pues,

NOU, *De quinque viis...*, pp. 59-68. Acerca de la crítica dirigida por el P. Gény, S. J., contra esta prueba (art. cit.), ver E. GILSON, *Trois leçons...*, pp. 33-34.

42. Ver el texto de Maimónides en R. ARNOU, *De quinque vii...*, pp. 79-82.

43. Cf. BAEUMKER, *Witelo*, p. 338.

44. Cf. R. ARNOU, *loc. cit.* o MAIMÓNIDES, *Guide des Egarés*, trad. Munk, II, ch. I, p. 39 y sigs. L.-G. LÉVY, *Maïmonide*, pp. 127-128. E. S. KOPLOWITZ, *Die Abhängigkeit Thomas von Aquins von R. Mose Ben Maimon*, en el Autor, Mir (prov. Stolpce), Pologne, 1935, pp. 36-40.

45. "Concepción aristotélica", escribe BAEUMKER, Witelo, p. 128, n. 2. Ver en L. G. LÉVY, *op. cit.*, p. 128, n. 1; la explicación que el mismo Maimónides, consultado sobre este pasaje por el traductor Ibn Tibbon, da de él: "Si establecemos que la escritura es una cosa posible para la especie humana, dice él, es necesario que, en un momento dado, haya hombres que escriban; sostener que jamás un hombre ha escrito ni escribirá, equivaldría a decir que la escritura es imposible para la especie humana".

admitir que la tercera hipótesis es la única verdadera: ciertos seres nacen y perecen, pero hay entre ellos uno que está sustraído a toda posibilidad de destrucción y posee la existencia necesaria, a saber: el ser primero, que es Dios.

Esta demostración no figuró en la *Suma contra los Gentiles;* pero constituye, en su contenido casi literal, la tercera vía que la *Suma Teológica* abre hacia la existencia de Dios. Existen, dice Santo Tomás, cosas que nacen y se corrompen y que, en consecuencia, pueden ser o no ser. Pero resulta imposible que todas las cosas de este género existan siempre, porque, cuando el no ser de una cosa es posible, acaba por llegar un momento en el que no existe. Luego, si el no ser de todas las cosas fuera posible, habría llegado un momento en el que nada habría existido. Si fuera verdad que un momento tal se dio, ahora nada existiría, porque lo que no es no puede comenzar a ser sin la intervención de algo que es. Si en ese momento ningún ser existió, fue absolutamente imposible que algo haya comenzado a ser, y nada debiera existir ya, lo cual es evidentemente falso. Así, pues, no se puede decir que todos los seres sean posibles, y es preciso reconocer la existencia de algo que sea necesario. Finalmente, este necesario puede poseer por sí o por otro su necesidad; pero no se puede ascender al infinito en la serie de seres que tienen por otro su necesidad, no más que en la serie de causas eficientes, como ya lo hemos probado. Es, pues, inevitable afirmar la existencia de un ser que, necesario por sí, no tenga en otros la causa de su necesidad, sino que sea, por el contrario, causa de necesidad para los otros, y este ser es el que todos llaman Dios[46].

Esta tercera prueba tomista de la existencia de Dios se emparenta con la primera en que supone también, y de un modo más evidente todavía, la tesis de la eternidad del mundo. Si el filósofo judío y el filósofo cristiano admiten que en el caso en el que el no ser de todas las cosas fuera posible, llegaría necesariamente un momento en el que nada existiría, es porque razonan en la hipótesis de una duración infinita y, en una duración infinita,

46. *Sum. theol.,* I, 2, 3, ad. *Resp.*

un posible digno de este nombre no puede no realizarse. Sin duda, y nosotros lo hemos notado por lo que concierne a Santo Tomás, no admiten realmente la eternidad del mundo, pero, según las palabras de Maimónides, quieren «afirmar la existencia de Dios en nuestra creencia por un método demostrativo acerca del cual no pueda haber ninguna controversia, a fin de no apoyar este dogma verdadero, de tan gran importancia, en una base que cada uno pueda alterar y que otro pueda, incluso, considerar como nula» [47]. El acuerdo entre Maimónides y Santo Tomás es, pues, en este punto completo. Y este está satisfecho por determinar la nueva ganancia que esta tercera demostración nos asegura: Dios, que era ya conocido como causa motriz y causa eficiente de todas las cosas, se conoce en lo sucesivo como ser necesario. Es esta una conclusión sobre la que tendremos que volver más de una vez. No obstante, aquí también se plantea de un modo apremiante el problema de saber hasta qué punto Santo Tomás no hace sino seguir a los autores de los que obtiene los argumentos. No se puede apenas evitar la cuestión, sobre todo con respecto a Avicena y al mismo Aristóteles, cuyos principios son el origen de esta prueba. La noción de ser necesario implica la noción de ser, y siendo tal el ser del que se habla, tal será su necesidad. Para hablar con más precisión, ya que esta demostración supone, como se ha visto, una cierta distinción entre esencia y existencia, es probable que lo que haya de nuevo en la noción tomista de existencia haya afectado en un sentido igualmente nuevo incluso a los elementos de su prueba que evidentemente tomó prestados.

4. *Prueba por los grados de ser*

La cuarta prueba de la existencia de Dios se funda en las consideraciones de los grados del ser. De todas las pruebas tomistas, ninguna ha suscitado tantas interpre-

47. MAIMÓNIDES, *Guide,* I, ch. LXXI, trad. s. Munk, p. 350.

taciones diferentes [48]. Veamos, primeramente, las dos exposiciones que da de ella Santo Tomás; precisaremos a continuación las dificultades que estos textos encierran y propondremos una solución.

En la *Contra Gentilas*, Tomás de Aquino dice que se puede construir otra prueba extrayéndola de lo que enseña Aristóteles en el II Libro de su *Metafísica*.

Aristóteles [49] dice que las cosas que poseen el grado supremo de verdad poseen también el grado supremo de ser. Por otra parte, muestra además [50] que hay un grado supremo de verdad. Entre dos falsedades, en efecto, una es siempre más falsa que la otra, de donde resulta que, entre las dos, hay siempre una que es más verdadera. Pero el más o el menos verdadero se define como tal por aproximación a lo que es absoluta y soberanamente verdadero. De donde, por fin, puede concluirse que existe algo que es soberanamente, y en su grado supremo, el ser, y a esto mismo es a lo que llamamos Dios [51].

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás anuncia que va

48. Ver acerca de esta prueba los estudios R. JOLY, *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être: "Quarta via" de la Somme Théologique. Sources et exposés*, Gand., 1920. L. CHAMBAT, *La "quarta via" de Saint Thomas*, en *Revue thomiste*, t. 33 (1928), pp. 412-422. CH. LEMAITRE, S. J., *La preuve de l'existence de Dieu par les dégrés des êtres*, en Nouvelle *Revue Théologique*, 1927, pp. 331-339 y 436-468, y las observaciones de CH.-V. HERIS, O. P., en *Bulletin Thomiste*, 1928, pp. 320-324. P. MUÑIZ, O. P., *La cuarta via de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios*, en *Revista de Philosophia*, 3, (1944), pp. 385-433; 4 (1945), pp. 49-101. V. DE COUESNONGLE, *Mesure et causalité dans la quarta via*, en *Revue thomiste*, 58 (1958), pp. 55-75. E. GILSON, *Trois leçons...*, pp. 35-38.

49. *Mét.*, II, 1, 993 b, 19-31.

50. *Met.*, IV, 4, *sub fin.* Santo Tomás pudo haber conocido el fragmento *De philosophia*, conservado por Simplicius en su comentario al *De Coelo*, y que contiene exactamente la prueba que él mismo reconstruyó con la ayuda de la *Metafísica* (fr. 1476 b 22-24): "De una manera general, en todo lugar donde se encuentra el mejor, se encuentra también el excelente. Así pues, puesto que entre los seres uno es mejor que otro, es preciso que haya entre ellos uno excelente, que sería el ser divino". Simplicius añade que Aristóteles tomó esta prueba de Platón; lo que muestra que lo que el primer aristotelismo había conservado de platonismo, permitía a Santo Tomás sentirse de acuerdo con los dos filósofos acerca de este punto fundamental.

51. *Cont. Gent.*, I, 13.

a obtener su prueba a partir de los grados que se descubren en las cosas. Constatamos, efectivamente, que hay más o menos bondad, más o menos nobleza, más o menos verdad, y así respecto a todas las perfecciones del mismo género. Pero el más o el menos no se dicen de diversas cosas sino en tanto que estas se acercan en diversos grados a lo que la cosa es en su supremo grado Algo es más caliente, por ejemplo, cuando se acerca más al calor supremo. Así pues, existe alguna cosa que es, en su grado supremo, la verdad, el bien y la nobleza, y que, en consecuencia, es el grado supremo del ser. Pues, según Aristóteles [52], lo que posee el grado supremo de verdad posee también el grado supremo del ser. Por otra parte, lo que se asigna como supremo grado en un género es causa y medida de todo lo que pertenece a ese género; por ejemplo, el fuego, que es el supremo grado del calor, es la causa y medida de todo calor. Debe, pues, existir alguna cosa que sea causa del ser, de la bondad y de las perfecciones de todo orden que se encuentran en todas las cosas, y eso mismo es lo que llamamos Dios [53].

Hemos dicho que la interpretación de esta prueba ha levantado numerosas controversias. La razón de ello es que, a diferencia de otras, presenta un aspecto conceptual, y en cierto modo ontológico, bastante acusado. También se puede citar un número de filósofos que permanecen en un estado de desconfianza respecto a ella [54]. Staab no le concede más que un valor de probabilidad. Grunwald [55] constata que la prueba pasa del concepto abstracto a la afirmación del ser. Mejor todavía, sería el sentimiento de esta inconsecuencia el que habría conducido a Santo Tomás a modificar su prueba en la *Suma Teológica*. Al apelar constantemente, en esta segunda redacción, a la experiencia sensible, tomando como ejemplo el fuego y el calor, habría intentado establecer su demostración sobre una base más empírica, y esta *modulación*, destinada a hacer descender la prueba de las

52. *Met.*, IV, 4, fin.
53. *Sum. theol.*, I, 2, 3, ad *Resp.*
54. *Die Gottesbeweise in der katholischen deustchen Literatur von 1850-1900*, Paderborn, 1910, p. 77.
55. *Geschichte der Gottesbeweise*, p. 155.

alturas del idealismo a los fundamentos del realismo tomista, sería perceptible en la simple comparación de los dos textos. En cambio, son numerosos los historiadores que conceden a esta prueba una veneración sin reservas y, más tomistas en esto que el propio Santo Tomás, le dan incluso la preferencia [56]. Estas diferencias de apreciación son interesantes porque encubren diferencias de interpretación.

Acerca de esta constatación de hecho, que hay grados de ser y de verdad en las cosas, no hay ninguna dificultad que plantear. No sucede lo mismo con la conclusión que saca de ella Santo Tomás: hay un grado supremo de verdad. Se ha preguntado si era preciso entender esta conclusión en un sentido relativo o absoluto. Kirfel [57] lo entiende en un sentido relativo, es decir, como el grado más alto actualmente en cada género. Rolfes [58] lo entiende, por el contrario, como el más alto grado posible, es decir, en un sentido absoluto. Y el P. Pègues escribe en el mismo sentido: «Se trata en primer lugar e inmediatamente del ser que aventaja a los demás en perfección, pero, por eso mismo, alcanzamos el más perfecto que se pueda concebir» [59].

La interpretación que toma el *maxime ens* en un sentido relativo se explica fácilmente: está destinada a eliminar de la prueba tomista el menor rastro de lo que se cree ser ontologismo. Santo Tomás dice: hay grados en el error y en la verdad suprema y, en consecuencia, un ser supremo que es Dios. Pero, ¿no es esto pasar, como San Anselmo, del pensamiento al ser, del orden del conocimiento al orden de lo real? Ahora bien, no hay nada menos tomista que una actitud de ese tipo. Y el evitar esta dificultad da la ocasión a Santo Tomás de una inducción que, del supremo grado relativo que cons-

56. TH. PEGUES, *Commentaire litt. de la Somme théol.*, Toulouse, 1907, t. I, p. 105.
57. Ver *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, en *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XXVI*, 1912, pp. 454-487.
58. E. ROLFES, *Der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklärt und verteidigt*, Köln, 1898, p. 207 y p. 222. Ver su respuesta al art. de KIRFEL, en *Phil. Jahrb.*, XXVI, 1913, pp. 146-159.
59. *Commentaire*, I, p. 106.

tatamos en todo orden de realidad actualmente dado, nos elevaría al supremo grado absoluto del ser, es decir, al ser más alto que podamos concebir.

Se comprende más aún, en semejante hipótesis, la importante adición que caracteriza la prueba de la *Suma Teológica.* La *Contra Gentiles* concluía la prueba al afirmar la existencia de un *maxime ens* que es inmediatamente identificado con Dios; la *Suma Teológica* demuestra además que lo que es *maxime ens* es también causa universal del ser, y, en consecuencia, no puede ser sino Dios. ¿Cuál es la razón de este suplemento de la demostración? Si tomamos la expresión *maxime ens* en sentido relativo, es fácil comprenderlo. En este caso, efectivamente, no es inmediatamente evidente que este supremo grado del ser sea Dios; puede existir un grado más alto que sea todavía finito y captable por nosotros; al asimilarlo a la causa universal y suprema, establecemos, por el contrario, que este *maxime ens* es Dios. En cambio, si se quiere tomar esta expresión en sentido absoluto, resulta demasiado evidente que este supremo ser se confunde con Dios, y resulta incomprensible que Santo Tomás haya alargado inútilmente su prueba, sobre todo en una obra como la *Suma* en la que quiere ser claro y breve [60].

Estos argumentos son ingeniosos, pero sustituyen una dificultad que no es inexplicable por dificultades que sí lo son. La primera es que si *maxime ens* debe entenderse en un sentido puramente relativo, el argumento de la *Contra Gentiles* constituye un burdo paralogismo. Santo Tomás razona allí del siguiente modo: lo que es la verdad suprema es también el ser supremo; ahora bien, hay una verdad suprema: por tanto, hay un Ser supremo que es Dios. ¿Si *maxime verum* y *maxime ens* tienen un sentido relativo en las premisas, cómo puede darse a *maxime ens* un sentido absoluto en la conclusión? Y eso es, sin embargo, lo que exige la prueba, puesto que esta concluye inmediatamente en Dios [61]. Si se nos remite a la prueba, supuestamente más completa, de la *Suma,* vemos que la letra misma del texto concuerda mal con se-

60. KIRFEL, *op. cit.,* p. 469.
61. ROLFES, *Phil. Jahrb.,* XXVI, pp. 147-148.

mejante interpretación. El ejemplo del más o menos caliente que usa Santo Tomás no debe engañar aquí; es una simple comparación, una *manuductio* que debe ayudarnos a comprender la tesis principal. Sin duda, el *maxime calidum* es un supremo grado completamente relativo; se podría también, en rigor, discutir sobre el *maxime verum* y el *maxime mobile;* pero la discusión parece difícil en lo que concierne con el *maxime ens*. Es posible concebir un supremo grado relativo en no importa qué orden de perfección, exceptuando el del ser. A partir del momento en que Santo Tomás establece un verdadero por excelencia que es también el ser por excelencia, o bien la expresión que emplea no tiene sentido concebible, o bien establece, pura y simplemente, el grado supremo del ser, que es Dios. En cuanto a la apelación a la noción de causalidad que termina la demostración de la *Suma Teológica,* no está, de ningún modo, destinada a establecer la existencia de un Ser supremo; la conclusión está desde ese momento obtenida. Está simplemente destinada a hacernos descubrir en este Ser primero, que ponemos por encima de todos los seres, la causa de todas las perfecciones que aparecen en las demás cosas. Esta consideración no añade nada a la prueba considerada en tanto que prueba; pero precisa su conclusión.

Queda, pues, que Santo Tomás parece haber concluído directamente de la consideración de los grados del ser la existencia de Dios. ¿Semejante argumentación puede ser considerada, quizás, como una concesión hecha al platonismo? Las mismas fuentes de la prueba parecerían invitar a creerlo. En el primitivo origen de esta demostración reencontramos, con Aristóteles[62], el célebre

62. Ver anteriormente, p. 115, notas 49 y 50. El texto capital del *De Potentia,* qu. III, art. 5, ad *Resp.,* atribuye expresamente esta concepción a Aristóteles y hace, incluso, de ella la razón específicamente aristotélica de la creación: "Secunda ratio est quia, cum aliquid invenitud a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur... Et haec est probatio Philosophi in II Metaph.", en el texto citado anteriormente. Sin embargo, Santo Tomás tuvo clara conciencia de permanecer aquí más cerca de Platón de lo que su propia doctrina y la de Aristóteles le permitían. Cf. nota siguiente.

pasaje de la Ciudad de Dios en el que San Agustín alaba a los filósofos platónicos por haber visto que, en todas las cosas mutables, la forma por la cual un ser, de cualquier naturaleza que sea, es lo que es, no puede venirle más que de aquel que Es, verdadera e inmutablemente: *Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset species incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principum rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent* [63]. Pero concluir de la inspiración platonizante de la prueba a su carácter ontológico, o decir con Grunwald que es inútil esforzarse en llevar esta argumentación idealista al punto de vista propiamente tomista del realismo moderado [64], es precipitarse quizás un poco.

La crítica dirigida por Santo Tomás contra las pruebas *a priori* de la existencia de Dios conducía efectivamente a esta conclusión, a saber, que es imposible colocar el punto de partida de las pruebas en la consideración de la esencia divina y que, en consecuencia, debemos colocarlo necesariamente en las cosas sensibles. Pero cosas sensibles no significa cosas materiales; Tomás de Aquino tiene un derecho innegable a tomar lo sensible en su integridad y con todas las condiciones que, según su propia doctrina, requiere. Ahora bien, veremos más adelante que lo sensible está constituído por la unión de la forma inteligible y de la materia, y, si la idea puramente inteligible no cae directamente bajo el poder del entendimiento, este puede, al menos, abstraer de las cosas sensibles la inteligibilidad que en ellas está implicada. Considerados bajo este aspecto, lo bello, lo noble, lo bueno y lo verdadero (pues hay grados de verdad en las cosas) constituyen realidades sobre las que tenemos poder; del hecho de que sus ejemplares divinos se nos escapen, no se sigue que sus participaciones finitas deban también escapársenos. Pero si esto es así, nada nos impide tomarlas como punto de partida de una nueva prueba.

63. *De civitate Dei*, lib. VIII, c. 6, Pat. lat., t. 41, col. 231-232. Cf. PLATÓN, *Banquet*, 210 e- 211 d.
64. GRUNWALD, *op. cit.*, p. 157.

El movimiento, la eficiencia y el ser de las cosas no son las únicas realidades que postulan una explicación. Lo que hay de bueno, de noble y de verdadero en el universo requiere también una primera causa; al buscar el origen de lo que las cosas sensibles puedan encerrar de perfección, no excedemos de ningún modo los límites que nos habíamos asignado previamente.

Sin duda alguna, una búsqueda semejante no concluiría si no hiciéramos intervenir la idea platónica y agustiniana de participación; no obstante, veremos que, tomado en un nuevo sentido, el ejemplarismo es uno de los elementos esenciales del tomismo. Jamás Tomás varió su opinión sobre este punto: los grados inferiores de perfección y de ser suponen una esencia en la que las perfecciones y el ser se encuentran en su supremo grado. Más aún, admite sin discusión que poseer incompletamente una perfección y tenerla por una causa son sinónimos; y, como una causa no puede dar más que lo que tiene, es preciso que lo que no tiene por sí mismo una perfección y no la tiene sino incompletamente, la tenga por aquel que la tiene por sí y en supremo grado [65]. Pero de ahí no se sigue que esta prueba de Santo Tomás se reduzca, como se ha pretendido, a una deducción puramente abstracta y conceptual. Todas las pruebas suponen a la vez la intervención de principios racionales trascendentes al conocimiento sensible, y que este mismo conocimiento sensible les proporciona una base existencial en la que apoyarse para elevarnos hacia Dios. Ahora bien, tal es el caso precisamente, puesto que la misma inteligibilidad de las cosas proviene de que se

65. *Cont. Gent.*, I, 28, ad *In unoquoque*, y II, 15, ad *Quod alicui*. Cf.: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei; et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim, quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam sicut ad primum et ad summum: sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sunt per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae, sunt, participant esse". *In joannem evangelistam expositio*, Prologus.

parecen a Dios: *nihil est cognoscibili nisi per similitudinem primae veritatis*[66]. Por esta razón la concepción de un universo jerarquizado según los grados de ser y de perfección está implicada en las pruebas de la existencia de Dios por el primer motor o por la causa eficiente. Así, pues, si esta demostración debe ser considerada como esencialmente platónica, sería necesario conceder, en buena lógica, que las demostraciones anteriores también lo son. Y lo son, en efecto, en la medida en que, a través de Agustín y Dionisio, Santo Tomás había obtenido de Platón su concepción de una participación de las cosas en Dios por modo de semejanza; por esto, efectivamente, se inclinaba a considerar el universo como jerárquicamente ordenado según los diversos grados posibles de participación finita en la causalidad de la Causa, en la actualidad del Motor inmóvil, en la bondad del Bien, en la nobleza de lo Noble, y en la verdad de lo Verdadero; pero no lo son, en tanto que Santo Tomás comenzó, como habremos de ver, por metamorfosear la noción platónica de participación en una noción existencial de causalidad.

5. *La prueba por la causa final*

La quinta y última prueba se funda en la consideración del gobierno de las cosas. No se puede determinar

66. *De Verit.*, qu. XXII, art. 2, ad 1m. Esto es lo que permite a Santo Tomás dar un cierto lugar a la prueba agustiniana por la idea de verdad. Cf. *In Joannem evangelistam,* Prologus, ad: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis...". Pero San Agustín considera esta prueba la más manifiesta de todas, porque argumenta únicamente sobre los caracteres intrínsecos de la verdad; Santo Tomás, que no puede argumentar sino a partir de una verdad sensible y empíricamente dada, a causa del cuidado que tiene de partir de existencias, considera necesariamente a la verdad menos manifiesta a los sentidos que el movimiento. De ahí el papel borroso que juega la prueba en la transposición que le da. En contra y a favor de esta forma de prueba, ver M. CUERVO, O. P., *El argumento de "las verdades eternas", según S. Tomás,* en *Ciencia Tomista,* t. 37 (1928), pp. 18-34 y CH.-V. HÉRIS, O. P., *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles,* en *Revue Thomiste,* t. X (1926), pp. 330-341.

su origen filosófico, puesto que la idea de un Dios ordenador del universo era muy común en la teología cristiana, y porque los textos de la Biblia sobre los que se podía apoyar eran muy numerosos. Sin embargo, el mismo Santo Tomás nos remite a San Juan Damasceno [67], que parece haberle proporcionado el modelo de su argumentación.

Es imposible que cosas contrarias o dispares concuerden y se concilien en un mismo orden, ya sea siempre o muy a menudo, si no existe un ser que las gobierne y haga que todas juntas y cada una de ellas tiendan hacia un fin determinado. No obstante, constatamos que, en el mundo, cosas de naturalezas diversas se concilian en un mismo orden, no en un momento determinado y por azar, sino en todo momento o la mayor parte del tiempo. Debe, pues, existir un ser por cuya providencia el mundo sea gobernado, y es el que llamamos Dios [68]. La *Suma Teológica* argumenta exactamente del mismo modo, pero especificando que esta providencia ordenadora del mundo, por la cual todas las cosas están dispuestas con relación a su fin, es una inteligencia. Se podría llegar a la misma conclusión a partir de vías diferentes, en particular razonando por analogía a partir de los actos humanos [69].

Aunque más familiar a los teólogos y más popular que las precedentes, esta última prueba, y la conclusión que establece, no poseían el mismo valor a los ojos de Santo Tomás de Aquino. Si, en cierto sentido, se considera aparte de las otras, es porque la misma causa final difiere profundamente de las demás causas, aunque solamente se distingue de éstas por el lugar eminente que ocupa en el orden de la causalidad. Seguramente se puede entender esta prueba a diversos grados de profundidad [70]. Bajo su aspecto más obvio, concluye en al-

67. *De fide orthodoxa*, I, 3; en Patr. gr., t. 94, col. 795.

68. *Cont. Gent.*, I, 13; II, 16, ad *Amplius quorumcumque*, Cf. *In II Phys.*, 4, 7, 8. Es, a los ojos de Santo Tomás, la prueba del sentido común por excelencia y en cierta manera popular: *Cont. Gent.*, III, 38.

69. *Sum. Theol.*, I, 2, 3, ad *Resp. De Verit.*, qu. V. art. 1, *ad Resp.*

70. Es la prueba de la que el mismo Santo Tomás se ha

gún artesano supremo, o demiurgo, más o menos semejante al Autor de la Naturaleza tan querido al siglo XVIII francés. En su aspecto más profundo, contempla en la causa final la razón por la que la causa eficiente se ejerce, es decir, la causa de la causa. La prueba no alcanza solamente, ni en primer lugar, la razón del orden que hay en la naturaleza, sino, también y sobre todo, la razón por la que hay una naturaleza. En una palabra, más allá de las maneras inteligibles de existir, la causa final alcanza la razón suprema por la que las cosas existen. La prueba por la causa final apunta exactamente a esta razón, razón que es alcanzada cuando la prueba concluye en la existencia de Dios.

Existencial como las precedentes, la prueba por la finalidad no difiere de ellas tampoco en su estructura. Admitir que las cosas sensibles se ordenan por azar, es admitir que queda lugar en el universo para un efecto sin causa, a saber, su orden mismo. Pues si la forma propia en cada cuerpo basta para explicar la operación particular de este cuerpo, no explica de ningún modo por qué los diferentes cuerpos y sus diferentes operaciones se ordenan en un conjunto armonioso [71]. En la prueba por la finalidad, como en todas las pruebas precedentes, tenemos, pues, un dato sensible que busca su razón suficiente y que no la encuentra sino en Dios; el pensamiento interior a las cosas se explica, como las mismas cosas, por su lejana imitación del pensamiento del Dios providente que las rige.

Las diversas vías que sigue Santo Tomás para alcanzar la existencia de Dios son manifiestamente distintas, si se considera sus puntos de partida sensibles, pero no menos manifiestamente emparentadas, si se considera su estructura y sus relaciones [72]. En primer lugar, cada

servido, dándole la forma más sencilla, en su *Expositio super Symbolo Apostolorum;* opusc. XXXIII, en *Opuscula Omnia*, ed. P. Mandonnet, t. IV, pp. 351-352. La autenticidad de este opúsculo está generalmente admitida.

71. *De Verit.*, qu. V, art. 2, ad *Resp.*

72. Ver acerca de este punto: GARRIGOU-LAGRANJE, *Dieu, son existence et sa nature*, 3e. édt. Paris, 1920, Apéndice I, pp. 760-773. E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin*, en *Philos. Jahrb.*, 37 Bd., 4 H., pp. 329-338.

prueba se apoya en la constatación empírica de un hecho, porque una existencia no puede ser inducida más que a partir de otra existencia. A este respecto, todas las pruegas tomistas se oponen a las pruebas agustinianas por la Verdad, o a la prueba anselmiana por la idea de Dios: hay movimiento, acciones recíprocas, seres que nacen y mueren, cosas más o menos perfectas, orden en las cosas, y, en cuanto que todo esto es, se puede afirmar de su causa que existe. La presencia de una base existencial sensible es, pues, un primer rasgo común a las cinco pruebas de la existencia de Dios.

Un segundo carácter se añade al precedente. Todas las pruebas suponen que las parejas de causas y efectos sobre las que se argumenta están jerárquicamente ordenadas. Muy aparente en la cuarta vía, este aspecto del pensamiento tomista no permanece menos perceptible incluso en la primera: precisamente, es esta subordinación jerárquica de efectos y de causas esencialmente ordenados en causas principales e instrumentales lo que hace imposible un proceso al infinito en la serie de causas y permite a la razón afirmar la existencia de Dios. Hagamos notar, sin embargo, para evitar todo equívoco, que la jerarquía de causas a la que Santo Tomás asigna un primer término, le es mucho menos necesaria a título de escala ascensional hacia Dios, que para permitirle considerar toda la serie de causas intermedias como una única causa segunda, de la que Dios es la causa primera. Ciertamente, la imaginación de Santo Tomás se complace en ascender estos grados, pero, por su razón metafísica, no forman más que uno, puesto que la eficacia de cada causa intermedia presupone que la serie completa de sus condiciones está actualmente realizada. Y de este modo alcanzamos el primer carácter general de las pruebas que acabamos de averiguar: es preciso partir de una existencia; pues basta asignar la razón suficiente completa de una única *existencia* cualquiera empíricamente dada para probar la *existencia* de Dios. En apariencia, nada más sencillo que una fórmula semejante, pero es menos fácil de comprender de lo que muchos imaginan. Para alcanzar el sentido más oculto, la vía más corta, es, quizás, la que parece primeramente más larga. A menos que se las sitúe en la historia, es apenas posible dis-

cernir el sentido verdadero de las pruebas tomistas de la existencia de Dios.

6. *Sentido y alcance de las cinco vías*

Todos los teólogos fieles al Vaticano I mantienen que la existencia de Dios es demostrable por la razón natural. Esto es lo que enseñaba expresamente Santo Tomás, pero añadía que el número de aquellos que pueden comprender la demostración de ella es muy poco elevado. Cuando se recuerda su posición acerca de este punto, uno se convierte hoy en sospechoso de fideísmo o semi-fideísmo. ¿De qué sirve, se dice, que esta verdad sea demostrable, si de hecho, la mayoría son incapaces de comprender las pruebas filosóficas que se les da? Por otra parte, acabamos de contemplar el desacuerdo que reina, incluso entre tomistas, acerca del sentido y valor de las demostraciones de la existencia de Dios propuestas por el mismo Santo Tomás. Más aún, sobre ello no hemos hecho sino un ligero esbozo, y nada hemos dicho sobre teólogos católicos, pero no tomistas, que rechazan la manera como Santo Tomás ha planteado el problema y buscan en vías diferentes los principios de su solución. Si las pruebas son fáciles de comprender, ¿por qué este desacuerdo en torno a ellas? [73].

El historiador no tiene otra función que comprenderlas, en la medida de lo posible, como el mismo Santo Tomás las comprendía. Restablecer su sentido primitivo es una empresa difícil y llena de riesgos; razón de

73. Para el detalle de estas controversias, ver *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu (Divinitas,* 1, 1961, 23-87), particularmente la primera lección: *Le labyrinthe des cinq voies.* Esta expresión se inspira en el título del artículo de A. Boehm, *Autour du mystère des Quinque Viae de saint Thomas d'Aquin,* en *Revue des Sciences Religieuses,* 24 (1950), 217-234, particularmente pp. 233-234. Parece paradójico que pruebas que Santo Tomás deseaba que fueran sencillas, e incluso elementales, en una palabra accesibles a los principiantes en teología, se hayan convertido en un "misterio" para nuestro propio tiempo. Conviene, pues, examinar de nuevo el planteamiento del problema. Cf. W. Bryar, *St. Thomas and the Existence of God, Three Interpretations,* Chicago, 1951.

más para no pretender dar una lección a nadie; se trata simplemente de poner bajo la mirada de todos el género de demostraciones a las que se debe recurrir para permanecer fiel al pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Se concibe que la actitud del historiador moleste a menudo al filósofo, pero si este se considera «tomista», se tiene derecho a pedir que conozca la doctrina que reclama para sí. Los más imperiosos no son siempre los mejor informados a este respecto.

El punto esencial, salvo error, consiste en recordar que las dos *Sumas* y el *Compendio* son escritos teológicos [74] y que las exposiciones de las pruebas de la existencia de Dios que hemos tomado de estos libros son la obra de un teólogo que persigue un fin teológico. Los desacuerdos, demasiado reales, acerca del sentido de las pruebas tienen su origen, en primer lugar, en que se les ha tratado como demostraciones filosóficas. Si se dice que son teológicas, la réplica es que, en ese caso, no son racionales, como si toda la teología de Santo Tomás no fuera, por el contrario, un esfuerzo para obtener una intelección racional de la fe. A partir de ahí, no se llegará jamás a un acuerdo sobre ningún punto. Resulta inútil continuar la conversación.

Sin embargo, no hay que perder el ánimo y cesar de repetir la verdad. Sobre el punto en cuestión, esta estriba en que Santo Tomás pregunta: ¿se puede demostrar que Dios existe? Su respuesta es: sí, se puede. La prueba de ello es que ya ha sido hecho. Su primera intención no es, pues, proponer una prueba de su cosecha; él quiere simplemente poner a disposición de los teólogos ya sea una, cuatro, o cinco maneras principales con las que los filósofos han procedido a demostrar esta ver-

74. El mismo título de la *Summa Theologiae* lo atestigua en lo que concierne a esta obra. En cuanto a la *Contra Gentiles* su título completo fue en otro tiempo: *De veritate catholicae fidei contra gentiles*. Cf. lib. I, cap. 2: "propositum nostrae intentionis est, veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios". Imposible ser más claro, más breve ni más exacto. Nada puede ir contra un propósito tan firme y tan abiertamente declarado. El *Compendium Theologiae* lleva un título bastante claro para dispensar de toda discusión acerca de su objeto.

dad[75]. Cada una de las cinco vías representa una posible aproximación racional al problema de la existencia de Dios.

Su manera de presentarlas obedece a las dos mayores preocupaciones de Santo Tomás. En primer lugar, quiere que la demostración sea racionalmente concluyente, cualquiera que sea, por otro lado, la doctrina en la que se inspira; en segundo lugar, desea unir esta demostración, en la medida de lo posible, a algún tema metafísico de origen aristotélico, porque del mismo sigue con preferencia la filosofía de Aristóteles y porque, para asegurar al menos una unidad de espíritu en las pruebas, busca enlazarlas con la metafísica del Filósofo, en la medida que esto sea posible. Es aquí donde el historiador encuentra las dificultades de interpretación más graves; sus escrúpulos históricos corren el riesgo de ocultarle el sentido de la doctrina que se propone explicar. En efecto, su tarea específica es descubrir y relatar el sentido auténtico de la doctrina; él no cita a Santo Tomás sino al final; sin embargo, está tentado a creer que el propio Santo Tomás procede de este modo, lo cual le ocasiona más de una perplejidad. Pues Tomás también procede como filósofo; cada tema filosófico de reflexión tiene para él el sentido que él mismo le atribuye, cualquiera que sea la fuente de la que lo saque. El historiador debe ser lo suficiente historiador para reconocer que el mismo Santo Tomás no procede siempre como historiador. Seguramente es útil, cuando puede hacerse, discernir las diversas corrientes de pensamiento que alimentan tal o cual prueba tomista de la existencia de Dios, pero no es remontando estas corrientes hacia sus fuentes como se extraerá el sentido de la prueba. Por el contrario, cuando cede a su propia inclinación, la erudición histórica se convierte en una fuente de confusión. Pruebas que Santo Tomás ha querido que fueran sencillas y fáciles se convierten entonces en laberintos históricos inextricables[76]. El sentido de la prueba está en la exposición que da de ella Santo Tomás.

75. "Procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt". *Cont. Gent.* I, 13.

76. Las sucintas notas bibliográficas que acompañan la ex-

La dificultad más seria no radica ahí. Se ha reprochado a la doctrina tomista su incoherencia filosófica. Partiendo de diversas filosofías de las que Santo Tomás ha sacado los materiales de su obra, Aristóteles, Platón, Avicena, Averroes y tantos otros, se ha visto en el tomismo un hábil mosaico, hecho con trozos heterogéneos hábilmente dispuestos de tal modo que producen una especie de doble racional de la revelación cristiana. Las respuestas dirigidas a este reproche no son convincentes, porque conceden la noción de lo que la doctrina de Santo Tomás debiera ser para satisfacer las condiciones de una verdadera filosofía. Ahora bien, aunque aquella contiene mucha filosofía, y de la más profunda, no se resuelve totalmente en esta. Todo lo que hay de filosófico en el tomismo es auténticamente tal, pero está integrado en una síntesis teológica cuyo fin propio domina los elementos que subordina. Que estos pierdan o ganen en racionalidad en esta síntesis, es una cuestión a discutir por sí misma, y el desacuerdo acerca de las conclusiones es previsible como cada vez que una cuestión comporta dos respuestas posibles. En todo caso, esta no es una cuestión histórica, puesto que se trata de llevar a cabo un juicio de valor. Esto no es lo mismo que un asunto puramente filosófico; el único que es competente para hablar de ello es el que, como el mismo Santo Tomás, reúne la doble competencia del filósofo y del teólogo. Como historiador, nuestra propia tarea es limitada; únicamente podemos intentar hacer comprender el sentido del problema que supone una Teología tal como la de Santo Tomás.

Este problema está ligado a la posibilidad de una visión teológica de la filosofía. La palabra «teológica», recordémoslo, no significa necesariamente irracional. No se puede decir lo que significa más que al examinar la doctrina a la que se aplica.

posición de las vías 3 y 4 en las páginas que preceden, dan una débil idea del arsenal de erudición histórica necesario para abordar estas exposiciones, ciertamente no fáciles, y, sin embargo, claras y breves. Acerca del sentido filosófico de las pruebas y su valor presente, ver: *L'existence de Dieu est elle encore démontrable?*, en *Trois leçons sur l'existence de Dieu*, tercera lección, pp. 48-67.

Las cinco vías son esencialmente metafísicas, puesto que el ser divino, cuya existencia estas conducen a afirmar, está situado más allá de la naturaleza, de la que es causa. Por otra parte, cada una de estas pruebas se distingue de las otras en que parte de una experiencia física distinta. Ya se trate de la causalidad motora, o de la causalidad eficiente, o de la contingencia de lo relativo por referencia al absoluto, o del fin como causa del medio. Cada una de las vías se presenta como distinta de las otras, y lo es; cada una de ellas conduce a afirmar la existencia de un ser tal que, si existe, no puede negarse que sea el que todos llaman Dios. Hagamos notar, sin embargo, que si el Primer Motor es Dios, si la Primera Causa es Dios, si el Primer Necesario es Dios, y así sucesivamente, no se podría decir sin más: Dios es el Primer Motor, Dios es la Primera Causa, Dios es el Primer Necesario. Efectivamente, si no existiera ningún movimiento, ningún ser causado, ningún ser participante, Dios no sería por ello menos Dios. Toda prueba de la existencia de Dios fundada en un dato de experiencia sensible, presupone la existencia del mundo, al que nada obligó a Dios a crear. Todos estos aspectos del ser sensible requieren cada uno su causa primera, pues las vías que conducen a Dios son diferentes; además, se puede ya presentir que esta causa es la misma, y Santo Tomás no omitirá fijarla en el instante deseado, mientras que sus intérpretes se apresuran, se les ve a veces quemar etapas de la investigación metafísica y emprender la combinación de las cinco vías en una sola, o, incluso, mostrar que realmente no son sino una [77].

La empresa es legítima y cualquier dialéctico ejercitado es capaz de lograrla. Se puede, incluso, lograrla

77. Permanece como modelo de estas síntesis la del admirable comentador de la *Summa theologiae* D. BÁÑEZ, *In Im Partem*, q. 11, art. 3. El pasaje está reproducido en *Trois leçons...*, p. 43, nota 14: "Ordo verum harum rationum talis est...". Otro método de reducción está propuesto y puesto en obra por A. BOEHM, en *Autour du mystère...*, pp. 233-234. Sin duda, vistas desde arriba, y completamente desarrolladas por la noción de Dios, a la cual conducen, las cinco vías forman un todo único, pero al nivel de la prueba misma, cada una se basta. Todo lo que se le puede pedir, es si prueba correctamente la existencia de un ser tal que todos aceptarían llamarlo Dios.

de muchos modos diferentes, pero no consta que responda a los deseos de Santo Tomás de Aquino. En primer lugar, él mismo no procedió a esta unificación de las cinco vías, pues no la consideraba necesaria [78]. Además, puesto que todo el *Compendium Theologiae* se construyó únicamente sobre el fundamento de la prueba de la existencia de Dios del Primer Motor, una sola vía podía bastar; luego no es necesario fabricar dialécticamente un todo compuesto de cinco partes. Finalmente, la redacción de las cinco vías testimonia el deseo que tenía Santo Tomás de presentarlas como distintas, cada una de ellas bastándose tal como es.

Particularmente, este es el caso de las dos primeras vías. Hace cuarenta años de esto, el llorado P. P. Geny, S. J., planteaba una cuestión pertinente, a la que, sin embargo, nadie que yo sepa ha respondido nunca resueltamente. Si la causa motriz de la que habla la primera vía no es la causa eficiente del movimiento, ¿cómo puede concluir de la existencia del efecto la de su causa? Pero si es la eficiente, ¿en qué se distingue la primera vía de la segunda, de la cual dice Santo Tomás expresamente: *secunda via est ex ratione causae efficientis?* [79].

Estas palabras bastan para determinar que, en el pensamiento de Santo Tomás, la primera vía es la de la causalidad motora tomada en sí, abstracción hecha de la causalidad eficiente. Se objetará que esto es imposible puesto que, en el pensamiento del mismo Santo Tomás, la causa motora es causa eficiente del movimiento. Concedámoslo, en líneas generales, pero esto es, precisamente, porque la palabra que acabamos de citar quiere ser tomada al pie de la letra. Ya en la *Contra Gentiles*, después de haber desarrollado completamente la prueba de la existencia de Dios del Primer Motor inmóvil, Santo Tomás añadía: *Procedit autem Philosophus alia via...*

78. Observación de buen sentido hecha por el P. P. GENY, S. J., art. citado, p. 577.

79. El texto no deja lugar a ninguna ambigüedad. La prueba por la causa eficiente está presentada como una vía diferente de la que parte del movimiento. En la *Summa Theologiae*, constituyen dos vías distintas; en la *Contra Gentiles*, la vía de la causa eficiente está presentada como *alia via*.

(C. G., I, 13). Si la segunda vía es otra, la primera no prueba a Dios por la causa eficiente, aunque fuera aquella la del movimiento. Una observación confirma esta manera de comprender el texto: en el cuerpo de ninguna de las tres exposiciones de la primera vía *(Summa Theologiae, Contra Gentiles, Compendium Theologiae)* aparece la palabra causa [80]. Cuanto más verdadero es que, para el mismo Santo Tomás, la *causa movens* es también *causa agens* y *causa efficiens*, más lo es que las dos vías no han sido expuestas separadamente por simple inadvertencia. Así, pues, cada una de ellas se basta y debe poder ser interpretada aparte de las demás, como válida en sí.

Santo Tomás tenía, además, una excelente razón para presentar la primera aparte de las demás. Efectivamente, había habido filósofos en favor de la primera, pero que, al mismo tiempo, eran opuestos a la segunda. Averroes era uno de estos [81], en lo cual, por otra parte, se mostraba fiel al espíritu del auténtico aristotelismo. Aristóteles no habló del Primer Motor como de una causa eficiente del movimiento; luego es posible demostrar la existencia de un Primer Motor independientemente de toda consideración acerca de la causa eficiente. ¿Por qué los que piensan así no tienen derecho a la prueba que les parece satisfactoria, y, que por otro lado, lo es real-

80. Yo me retracto, pues, completamente de mi intepretación, demasiado visible en la quinta edición de esta obra, que presenta la prueba por el movimiento como una prueba por la causa eficiente del movimiento. Este error permite ver hasta qué punto el prejuicio histórico puede cegar al intérprete de buena voluntad y qué difícil es hoy unirse al auténtico pensamiento de Santo Tomás. He podido enseñar, comentar e interpretar la *prima via* durante cincuenta años sin darme cuenta, y sin que nadie me lo haya hecho notar, que la palabra *causa* está ausente de ella. Esta abstención tres veces repetida no puede ser más que voluntaria y debe tener un sentido.

81. Ver E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, p. 68. Se podría hacer ver que esta interpretación de Aristóteles es ya la de Averroes, al cual cita muchas veces Santo Tomás para mostrar que, incluso si se elimina la noción de un Primero como causa eficiente, Dios no es por ello menos causa de la misma sustancia de los seres. En efecto, la causa final es el origen de todos los deseos, causas de los movimientos que causan la generación de los seres.

mente? Todo lo que afirma es verdadero. Dios es, verdaderamente, el Primer Motor inmóvil; mueve todas las cosas en tanto que deseado, es decir, a título de causa final. Ahora bien, la causa final es la causa de las causas. Es la causa de movimientos como son las generaciones y las corrupciones, lo que equivale a decir que es, como fin último, la causa de todos los seres que pueblan el universo. Es causa de su misma sustancia, puesto que el amor que sus causas dirigen al Primer Motor les hace realizar las operaciones generadoras de los seres. No es, pues, necesario que el motor sea causa eficiente para que la *prima via* sea válida [82]. La razón por la cual Santo Tomás especifica que la segunda vía es la de la causa eficiente, es que, en efecto, la primera vía no utiliza otra noción que la relación de motor a movido.

El interés que presenta la prueba por el Primer Motor, consiste en poner en evidencia, en un caso privilegiado y perfectamente definido, lo que es para Santo Tomás una prueba de la existencia de Dios. ¿Es esta válida? Sí. ¿Es la mejor de todas? Es la más manifiesta,

82. R. MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'evolution de la pensée aristotélicienne,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, pp. 111-122. Para una interpretación diferente, pero no contraria, R. JOLLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* Paris, J. Vrin, 1931, pp. 34-39. La posición del propio Santo Tomás está clara: "De donde se ve cuán falsa es la opinión de los que sostienen que Dios no es causa de la sustancia del cielo, sino solamente de su movimiento". *In XII Metaph.,* lec. 7, n. 2534, ed. Cathala, pp. 714-715. E incluso Aristóteles: "De este primer principio que es motor a título de fin, depende el cielo, a la vez en cuanto a la perpetuidad de su sustancia, y en cuanto a la perpetuidad de su movimiento. En consecuencia, la naturaleza entera depende de este principio, puesto que todos los seres naturales dependen del cielo y de su movimiento". *Op. cit.,* XII, 7, 1072 b, 14-30. Hablando en nombre propio, Santo Tomás asimila explícitamente la causa motriz a la causa eficiente: "Asimismo se ha demostrado, por una razón del mismo Aristóteles, que existe un primer motor inmóvil, que llamamos Dios. Ahora bien, en todos los órdenes del movimiento, el primer motor es causa de todos los movimientos que en él se producen. Así pues, puesto que los movimientos del cielo permiten existir muchas cosas, y Dios es el primer motor con relación a estos movimientos, es preciso que Dios sea para muchas cosas causa de su existencia". *Contra Gentiles,* II, 6.

porque su punto de partida, la percepción del movimiento, es el más manifiesto de todos. ¿Es la más profunda y la más completa en cuanto a la noción de Dios que permite obtener? ¿Todas las pruebas son equivalentes, siempre que se las considere como respuestas a la pregunta *an sit?* Cada una de las cinco vías concluye válidamente en la existencia de un ser tal que el nombre «Dios» no puede serle negado. Las cinco vías son, pues, a la vez independientes y complementarias. Aquí no hablamos más que del sentido que tienen en el punto preciso de la *Suma* en el que se formulan por primera vez. En otra parte, libre de la redacción del problema que allí establece, Santo Tomás hablará con frecuencia como filósofo que sabe que Dios no es solamente primer motor como causa final, sino también como causa eficiente del movimiento que él mismo causa a los seres. Por el momento, considera el Primer Motor en tanto que origen del movimiento, cualquiera que sea el orden de causasalidad que se quiera considerar.

Un filósofo que no fuera más que filósofo no podría sentirse satisfecho dejando el problema indeciso. Diría enseguida en qué orden de causalidad piensa. Precisaría qué prueba le parece más favorable para el desarrollo ulterior de la doctrina. En lugar de presentar cuatro o cinco pruebas igualmente válidas, pondría en evidencia la más conforme a los principios de su propia filosofía y se dedicaría a hacer ver de qué modo aquella puede deducirse de estos. Pero Santo Tomás persigue un fin bien definido: obtener un cierto entendimiento de la fe. Con seguridad, no piensa constituir para él solo una filosofía destinada a fundamentar una teología que, a la vez, fuera la suya y, sin embargo, se convirtiera en la de todos. Las *Sumas* que él escribe son exposiciones de conjunto de la teología de la Iglesia, tal como la han constituído, desarrollado y aumentado progresivamente los Padres, los escritores eclesiásticos y, más recientemente, los maestros en teología que enseñan en las universidades de Occidente. No una suma de *su* teología, sino de *la* teología, reteniendo de ella lo esencial, ordenándola al modo de una ciencia, y definiendo su sentido con una precisión admirable. El mejor instrumento para llevar a buen fin esta empresa es la filosofía de Aristóteles, ante todo su lógica, y sin embargo, Santo Tomás no se cues-

tionaría siquiera el ajustar la teología cristiana a este instrumento; por el contrario, es él quien debe adaptarse a las necesidades de la ciencia sagrada. El teólogo quedará, pues, libre de acoger todos los elementos doctrinales verdaderos o útiles que la tradición teológica pueda proporcionar, pidiendo únicamente a la técnica de Aristóteles el que le provea de un marco filosófico a la vez verdadero y apto para acogerlos. Al introducir cada uno de estos elementos consigo su lenguaje propio, el teólogo que se propone llevar a cabo la suma de la tradición, se ve, pues, obligado, aun manteniendo los derechos de la técnica intelectual que ha escogido, a suavizarla a fin de permitirle abrirse a todo lo que hay de verdadero y bueno en las teologías del pasado. De ahí una serie de cambios en el curso de los cuales el neoplatonismo de un Agustín, de un Dionisio, de un Gregorio de Nisa recibe de la nueva teología la seguridad de que su verdad esencial será salvaguardada en ella, a pesar de las diferencias de lenguaje, mientras que esta misma teología está invitada a abrirse más ampliamente para que todas las antiguas vías hacia Dios permanezcan accesibles junto a las nuevas. No permitir a ninguna verdad colocarse a expensas de otra ya conocida, sino, más bien, obligar a la nueva verdad a hacerse suficientemente amplia como para acoger a todas, esto es lo que vemos hacer constantemente a Santo Tomás de Aquino.

Para que este doble movimiento sea posible sin que la totalidad se degrade al nivel de un eclecticismo de comodidad, es preciso en primer lugar y sobre todo, que el teólogo no cometa el error de constituir una síntesis filosófica de filosofías, cuando su tarea propia consiste en elaborar a partir de ellas una síntesis teológica. La empresa únicamente es posible a este precio. El teólogo tiene el deber de realizar un cierto retroceso respecto a la sabiduría filosófica. Debe introducir y mantener una cierta distancia entre la ciencia sagrada y las diversas filosofías que puede acoger. Resulta vano pretender que el teólogo acoja a los filósofos en un plano de igualdad. Su deber es otro: *In captivitatem redigentes omnes intellectum in obsequium Christi* (II Cor. 10, 5). Nunca se meditará bastante el pasaje, sin embargo bien conocido, de la *Suma Teológica*, I, 1, 3, ad 2m, en el que Santo Tomás compara la posición de la *sacra doctrina*, impresión

una y simple del saber del mismo Dios, respecto a las disciplinas filosóficas, con la del *sensus communis*, sentido interior uno y simple, respecto a los objetos de los cinco sentidos. El sentido común no ve, no entiende ni toca: no tiene órganos para hacerlo, pero todas las informaciones de los sentidos exteriores le llegan como a un centro de informacién; los compara, los juzga, y, finalmente, sabe sobre cada uno de ellos más de lo que aquel sabe de sí mismo. De modo semejante, la sagrada doctrina no es ni física, ni antropología, ni metafísica; no es, incluso, moral, pero puede conocer de todos estos conocimientos con una única luz, más alto y, a decir verdad, de otro orden. Esta es su misma función, unir esta multiplicidad en su unidad [83].

Todavía es preciso que lo múltiple se preste a ello, pero, justamente, lo hace. La teología de las pruebas de la existencia de Dios no une más que argumentaciones metafísicamente emparentadas. Todas llevan a algún aspecto o propiedad del ser, y como sus propiedades transcendentales son, a la vez, concebibles por ellas mismas e inseparables de él, el teólogo no hace sino operar una síntesis del ser con él mismo al buscar cómo alcanzar el Primero por las vías del bien, de lo uno, de lo necesario y de la causalidad. Desde la cima que ella ocupa, puede ver cada uno de estos esfuerzos tal como es en sí, con sus límites particulares, y, sin embargo, orientado hacia el mismo objeto que los otras. Por sí misma, cada prueba tiende a considerarse como suficiente. Y a menudo, incluso, a excluir a las demás; la ciencia sagrada les enseña que, en lugar de ser excluyentes, son complementarias [84]. Cuanta más historia o filosofía se haga acerca

83. Acerca de esta comparación con el sentido común, ver *Elements of Christian Philosophy*, pp. 32-33. Ver otro uso de la misma comparación en *Cont. Gent.*, II, 100. Cf. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1960, p. 83.

84. A la vez como filósofo y como teólogo, Santo Tomás ocupa un punto de vista desde el cual las doctrinas particulares de Platón y Aristóteles aparecen como incluidas en una noción primera del ser (filosofía) o de Dios (teología) que subsume a una y otra a título de casos particulares. La filosofía platónica de lo Uno o del Bien, y la filosofía aristotélica del existente, o *ens*, están igualmente incluidas en la metafísica tomista del *Esse* (filosofía) y en la teología sagrada del *Qui est* (ciencia san-

de ellas, tanto más tenderán a perderse las cinco vías en lo que se ha dado en llamar su «laberinto»; cuando se las vuelva a poner en el medio teológico en el que han nacido, encontrarán fácilmente en él, con su propia finalidad, su inteligibilidad.

Queda por decir lo más difícil. Quizá la palabra «imposible» conviene más que «difícil». Por un asombroso cambio de perspectiva, el observador que realiza así el retroceso que reclama el teólogo, lejos de perder de vista la filosofía, experimenta la sensación de verla vivir y sentir su profundidad bajo sus ojos. Ninguna de las cinco vías pone por obra la noción propiamente metafísica del ser tal como, más allá de Aristóteles, el propio Santo Tomás la concibió. En ninguna parte, en toda su obra, ha demostrado la existencia de Dios, acto puro de ser, a partir de las propiedades de los entes[85]. Sin

ta). Alfarabí y Avicena ya eran proclives a considerar el platonismo y el aristotelismo como una única filosofía. De hecho, estas filosofías son una o diversas según el nivel en el que se plantee la cuestión. Santo Tomás sabe muy bien distinguir sus ontologías, sus noéticas y sus morales, pero no se abstiene de escribir "Plato, Aristoteles et eorum sequaces" cuando lo requiere la ocasión: *Quaest, disp. de potentia,* III, 6.

85. Me retracto en este punto de lo que he escrito en la quinta edición acerca de una sedicente prueba de la existencia de Dios fundada en la dependencia de los *entia* por referencia a un primer *Esse,* que es Dios. En primer lugar, Santo Tomás no ha utilizado nunca la composición de *essentia* y de *esse* en el ente finito para probar la existencia de Dios. Además, la composición de *essentia* y *esse* no es un dato sensible, incluso en un sentido amplio del término. Nosotros vemos la causalidad motriz, la contingencia, los grados del ser, etc., pero no vemos esta distinción de *esse* y *essentia,* que muchos rehúsan admitir. La evidencia sensible requerida haría falta en el punto de partida de una prueba semejante. El *De ente et essentia* no contiene ninguna prueba de la existencia de Dios; en cambio contiene una profunda meditación acerca de la noción de Dios, a partir de la certeza de su existencia y de su perfecta unidad. No admito ya lo que escribía entonces (p. 119): "Las pruebas tomistas de la existencia de Dios se desarrollan inmediatamente en el plano existencial"; esto no es exacto si se entiende, como lo entendía yo entonces, en el sentido que estas pruebas suponen admitido el *esse* tomista. Por el contrario, las cinco vías son válidas independientemente de esta noción; es a partir de ellas como se adquiere, de la manera que se verá. Una vez obtenida, va de suyo que la noción de Dios, puro acto de ser, revierte so-

embargo, mientras que reúne laboriosamente las pruebas de la existencia de Dios legadas por sus predecesores, Santo Tomás no puede dejar de tener presente en el pensamiento esta nueva noción del *esse*, que va a permitirle transcender, incluso en el orden puramente filosófico, los puntos de vista de sus predecesores más ilustares. La reflexión teológica se dilata en iluminaciones filosóficas, como si la razón natural tomara conciencia de recursos que no conocía, a medida que se integra más completamente en la Ciencia Santa elaborada por el teólogo. El hecho es tan sorprendente que, entre sus discípulos más ilustres, a muchos les ha faltado valor para seguirlo. Al descender de la teología a la sola filosofía, han visto la *sacra doctrina* desmembrarse y la misma metafísica desmoronarse en su presencia. Pero introducirse en esta vía sería emprender la historia del «tomismo», que no es, necesariamente, la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

bre todo lo que se ha dicho de él, incluidas las pruebas de su existencia, pero éstas la preceden, no la implican. No se podría sostener lo contrario sin atribuir esta noción a Aristóteles, lo que nadie tiene la intención de hacer. N. B. La noción de que un ente sea contingente por referencia a su causa no implica que la esencia de este ente sea distinta de su *esse*.

CAPITULO III

EL SER DIVINO

Cuando se sabe de algo que existe, queda por preguntarse de qué modo existe, a fin de saber lo que es. ¿Podemos saber lo que es Dios? Veremos que, propiamente hablando, no lo podemos, pero al menos podemos interrogar acerca de su naturaleza partiendo de lo que nos dicen de El las pruebas de su existencia.

La primera noción que debemos formarnos de El es la de su simplicidad. Cada una de las vías que llevan a su existencia convergen en un primer término origen de una serie de otros seres de la que El mismo no forma parte. El Primer Motor, fuente de todo movimiento, es inmóvil; la Primera Causa eficiente, que causa todo, es incausada, hasta tal punto que no se causa a sí misma, y así sucede con las otras pruebas. A lo que parece, este fue un hecho dominante en el pensamiento de Santo Tomás. Para ser primero en un orden cualquiera es preciso ser simple. En efecto, todo compuesto depende del conjunto de sus partes. Se precisa que todas sean para que él sea, y la ausencia de una sola puede bastar para hacerlo imposible. Un primer término fuera de la serie es, pues, necesariamente simple, y esto es algo que sabemos por una simple mirada a las cinco vías. Este ser llamado Dios, del que se sabe que existe, se sabe también que se basta en todos los conceptos en cuanto que es primero en todos los órdenes.

Antes incluso de abordar *ex professo* el problema de la cognoscibilidad de Dios, Santo Tomás observa que la noción de simplicidad es negativa. No se puede formar ninguna noción concreta de un objeto de pensamiento absolutamente simple. El único recurso en se-

mejante caso es pensar en un objeto compuesto de partes, y después negar de Dios toda composición de cualquier género. Esta manera negativa de pensar a Dios nos va a aparecer cada vez más como característica del conocimiento que tenemos de El. Dios es simple, ahora bien, lo simple se nos escapa; la naturaleza divina escapa, pues, a nuestras posibilidades de aprehenderla. El conocimiento humano de un Dios semejante sólo puede ser, por consiguiente, una teología negativa. Saber lo que es el ser divino es aceptar ignorarlo.

1. *«Haec sublimis veritas»*

Apenas se puede creer que la teología cristiana haya tenido que descubrir la naturaleza existencial del Dios cristiano. ¿No bastaba abrir la Biblia para descubrirlo allí? Cuando Moisés quiso conocer el nombre de Dios para revelarlo al pueblo judío, se dirigió directamente al mismo Dios, y le dijo: «Iré hacia los hijos de Israel, y les diré: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros. Si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?» Y Dios dijo a Moisés: «Yo soy El que soy». Y añadió: «Así es como responderás a los hijos de Israel: *Aquel que es* me envía a vosotros». (Exod. III, 13-14). Puesto que el mismo Dios se ha atribuído el nombre de *Yo soy*, o de *El que es*, como el que le conviene en propiedad[1], ¿cómo los cristianos podrían haber ignorado nunca que su Dios fuese el Ser en grado sumo existente?

No decimos que lo hayan ignorado por siempre, pues todos lo han creído, muchos han hecho esfuerzos para

1. Acerca del sentido de las fórmulas del Exodo, ver E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª ed., p. 50, nota 1; e interesantes observaciones en A. VINCENT, *la religion des judéo-araméens d'Eléphantine*, Paris, P. Geuthner, 1937, pp. 47-48. Contra la interpretación tradicional de estas fórmulas, ver las objeciones de A.-M. DUBARLE, O. P., *La signification du nom de Iahweh*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 34 (1951), pp. 3-21. El autor se adhiere a otra interpretación: Yo soy el que soy, y no diré mi nombre. Santo Tomás, como vamos a ver, adopta sin discusión la primera interpretación.

comprenderlo y algunos han profundizado en su interpretación, antes de Santo Tomás, hasta el nivel de la ontología. Ciertamente, la identificación de Dios y del Ser es un bien común de la filosofía cristiana, en cuanto cristiana [2], pero el acuerdo de los pensadores cristianos no impide que, en cuanto filósofos, estén divididos en torno a la interpretación de la noción de ser. La Sagrada Escritura no contiene ningún tratado de metafísica. Los primeros pensadores cristianos no dispusieron, para pensar filosóficamente el contenido de su fe, de otra cosa que las técnicas filosóficas elaboradas por los griegos con miras a fines muy diferentes. La historia de la filosofía cristiana es, en una larga medida, la de una religión que toma progresivamente conciencia de nociones filosóficas de las que, en cuanto religión, puede dispensarse, pero que reconoce cada vez con más claridad que definen la filosofía de aquellos de sus fieles que quieren tener una. Que los pensadores cristianos hayan reflexionado largamente acerca del sentido de este texto fundamental del *Exodo,* y que se haya producido un progreso en su interpretación metafísica, es un hecho que se puede constatar por la simple inspección de dos nociones tan diferentes del ser como hemos visto oponerse en el problema de la existencia de Dios. Pero la historia permite observarlo, por así decirlo, *in vivo,* al comparar la interpretación esencialista del texto del Exodo en la que San Agustín se detuvo finalmente, con la interpretación que del mismo texto desarrolló Santo Tomás de Aquino.

San Agustín dudaba tan poco de que el Dios del Exodo fuese el Ser de Platón que se preguntaba cómo explicar semejante concurrencia, a menos de admitir que, en la medida en que esto fuese posible, Platón hubiera conocido el *Exodo:* «Pero lo que casi me hace suscribirme a la idea de que Platón no ignoró completamente el Antiguo Testamento es que, cuando un Angel lleva el mensaje de Dios al santo varón Moisés, que pide el nombre del que le ordena marchar a la salvación del pueblo hebreo, le es respondido esto: *«Yo soy el que soy;*

2. En lo que concierne al acuerdo de los pensadores cristianos sobre este punto, ver *L'esprit de la philosophie médiévale,* 2.ª ed., pp. 39-62, cap. III, *L'être et sa nécessité.*

y tu dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES *me ha enviado a vosotros.* Como si, en comparación con el que es verdaderamente, porque es inmutable, lo que ha sido hecho mudable no fuera. Ahora bien, Platón estuvo profundamente convencido y puso todos sus desvelos en hacer valer esto.»[3] De modo manifiesto, el Ser del *Exodo* se concibe aquí como lo inmutable de Platón. Leyendo estas líneas, no se puede impedir el temor de que el acuerdo del que Agustín se maravilla encierre alguna confusión.

Por otro lado, no se puede dudar que tal sea la noción agustiniana de Dios y del ser: «Es el ser primero y supremo Aquel que es completamente inmutable y que pudo decir con toda su fuerza: *Yo soy el que soy; y, tú les dirás,* EL QUE ES *me ha enviado a vosotros»*[4]. Pero, quizás, nunca expresó mejor Agustín, con el profundo sentido que tenía de la dificultad del problema, su último pensamiento sobre esta cuestión, que en una homilía sobre el evangelio de San Juan que habría que citar completa, en tanto que se observa en ella tanto la profundidad del sentido cristiano de Agustín como los límites platónicos de su ontología:

«Sin embargo, poned mucha atención a las palabras que dice aquí Nuestro Señor Jesucristo: *si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados* (Juan, VII, 24). ¿Qué es esto: *si non credideritis quia ego sum? ¿Yo soy,* qué? No añadió nada; y justamente porque no añadió nada, su palabra nos confunde. Se esperaba, efectivamente, que dijera lo que era, y, sin embargo, no lo dijo. ¿Qué se supondría que iba a decir? Quizás, *si no creéis que soy* Cristo; *si no creéis que soy* el Hijo de Dios; *si no creéis que soy* El Verbo del Padre; si no creéis que soy el autor del mundo; si no creéis que soy el formador y el reformador del hombre, su creador y su recreador, el que lo ha hecho y lo vuelve a hacer; *si no creéis que soy* esto, *moriréis en vuestros pecados.* Este *Yo soy,* que

3. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei,* lib. VIII, cap. 11; Pat. lat., t. 41, col. 236.

4. S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana,* lib. I, cap. 32, n. 35; Pat. lat., t. 34, col. 32.

dice ser, es embarazoso. Pues Dios también había dicho a Moisés: *Yo soy el que soy.* ¿Quién será capaz de decir convenientemente lo que es este *Yo soy?* Por medio de su ángel, Dios enviaba a su servidor, Moisés, a librar a su pueblo de Egipto (habéis leído lo que os dije, y lo sabéis; pero os lo recuerdo); Dios lo enviaba temblando, excusándose, pero obedeciendo. A fin de excusarse, Moisés dijo a Dios, que le hablaba a través del ángel: si el pueblo me dice: ¿y quién es el Dios que te ha enviado? ¿Qué responderé? Y el Señor le dijo: *Yo soy el que soy;* después él repitió: EL QUE ES me ha enviado a vosotros. En ese momento, El no dijo: *Yo soy* Dios; o, *Yo soy* el que ha construido el mundo; o, *Yo soy* el creador de todas las cosas; o incluso, *Yo soy* el propagador de este mismo pueblo al que es preciso liberar; sino solamente esto: *Yo soy el que soy;* a continuación: *tu dirás a los hijos de Israel,* EL QUE ES. El no añadió: *El que es* vuestro Dios; *El que es* el Dios de vuestros padres; sino que dijo solamente esto: EL QUE ES me ha envíado a vosotros. Quizás resultaba difícil para el mismo Moisés, como resulta difícil paar nosotros —e, incluso, mucho más para nosotros— comprender estas palabras: *Yo soy el que soy,* y EL QUE ES me ha envíado a vosotros. Además, aunque Moisés lo comprendiera, ¿cómo lo hubieran comprendido aquellos a los que El le enviaba? Dios ha aplazado lo que el hombre no podía comprender y añadido lo que podía comprender; y, efectivamente, lo ha añadido al decir: *Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob* (Exod. III, 13-15). Esto podéis comprenderlo; pero, *Yo soy* ¿qué pensamiento podrá comprenderlo?»

Hagamos aquí una pequeña pausa para cumplimentar de paso este primer encuentro, en la palabra del mismo Dios, entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de los filósofos y de los sabios. Agustín sabe bien que es el mismo. Del mismo modo que el pueblo de Israel, él no puede dudar acerca de la identidad del Dios vivo de la Escritura. Pero es el *Qui est* lo que le intriga, pues Dios no ha querido explicarlo ni a Moisés, ni a él, ni a nosotros, como si, habiendo revelado a los hombres la verdad de fe que salva, hubiera reservado su comprensión al paciente esfuerzo de los metafísicos. No

obstante, fiel a su doctrina del «maestro interior»[5], Agustín se dirige a Dios para rogarle que le aclare el sentido de su palabra:

«Voy a hablar a Nuestro Señor Jesucristo. Voy a hablarle y El me entenderá. Pues creo que está presente; no tengo la menor duda de ello, puesto que él mismo ha dicho: *he aquí que estoy con vosotros hasta el fin del mundo* (Mat., XXVIII, 20). Señor Nuestro Dios, ¿qué es lo que habéis dicho: *Si no creéis que soy?* ¿Qué hay, en efecto, que no sea, en todo lo que habéis hecho? ¿Es que el cielo no es? ¿Es que la tierra no es? ¿Es que no son las cosas que están en el cielo y la tierra? ¿Y el hombre, incluso, al que habláis, es que no es? Si todas estas cosas que habéis hecho son, ¿qué es, pues, el mismo ser *—ipsum esse—* que os habéis reservado como algo que os fuera propio, y que no habéis dado a los demás, a fin de ser único en existir? ¿Habrá que entender: *Yo soy el que soy,* como si el resto no fuera? ¿Y, cómo entender: Si no creéis que soy yo? ¿Acaso no eran los que lo oían? Pero si eran pecadores, eran hombres. ¿Qué hacer, pues? Que el ser mismo *—ipsum esse—*, diga lo que es; que lo diga al corazón; que lo diga en el interior; que hable al interior; que el hombre interior lo entienda; que el pensamiento comprenda que ser verdaderamente es ser siempre del mismo modo»[6]. Nada más neto que esta fórmula: *vere esse est enim semper eodem modo esse...* Identificar así al *vere esse,* que Dios es, con el «ser inmutable», es asimilar el *Sum* del *Exodo* a la οὐσία del platonismo. Henos aquí, pues, en la misma dificultad que cuando se trata de traducir este término en los diálogos de Platón. El equivalente latino de οὐσία es *essentia,* y parece lógico que, en efecto, Agustín haya identificado en su pensamiento el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob co nsólo aquello que, por ser inmutable, puede decirse *essentia* en toda la plenitud del término. ¿Cómo podría ser de otro modo, puesto que ser es «ser

5. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, J. Vrin, 2.ª ed. 1943, pp. 88-103.
6. S. AGUSTÍN, *In Joannis Evangelium,* tract. XXVIII, cap. 8, nn. 8-10; Pat. lat., t. 35, col. 1678-1679.

inmutable»? De ahí esta declaración formal del *De Trinitate:* «Quizás habría que decir que únicamente Dios es *essentia.* Pues únicamente El es verdaderamente, porque es inmutable y esto es lo que reveló a Moisés, su servidor, cuando dijo *Yo soy el que soy, y tú les dirás:* EL QUE ES *me ha enviado a vosotros* (Exod., III, 14)» [7]. De este modo, el nombre divino por excelencia, *Sum,* se traduciría, en lenguaje filosófico, por este término abstracto de *esencia,* que designa la inmutabilidad misma de «lo que es».

Aquí se ve el origen de esta doctrina de la *essentialitas divina,* que más tarde, a través de San Anselmo, tendría una influencia tan profunda en la teología de Ricardo de San Víctor, de Alejandro de Hales, y de San Buenaventura. Para pasar de esta interpretación filosófica del texto del Exodo a la que Santo Tomás iba a proponer de él, había que salvar necesariamente la distancia que separa el ser de la esencia del ser de la existencia. Hemos visto de qué forma, por su empirismo, las pruebas tomistas de la existencia de Dios la han salvado. No nos queda ya sino reconocer la naturaleza propia del Dios cuya existencia han demostrado, es decir, reconocerlo como el existente en grado sumo. Distinguir, como hace el propio Santo Tomás, estos diversos momentos en nuestro estudio, es simplemente ceder a las exigencias del orden. No se pueden decir todas estas cosas a la vez, mas es preciso pensarlas a la vez. Incluso resulta imposible pensarlas de otro modo, pues probar a Dios como primero en todos los órdenes de la existencia, es probar, al mismo tiempo, que es el mismo *Esse* por definición.

Nada más neto ni más convincente a este respecto

7. S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* lib. VII, cap. 5, n. 10; Pat. lat., t. 42, col. 942. Se encontrarán otros textos indicados en M. SCHMAUS, *Die Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Münster, i. W., 1927, p. 84, nota 1. En Santo Tomás la inmutable presencia de la esencia divina no es ya la significación directa y primera del *Qui est* del Exodo. Como se trata entonces del tiempo, y el tiempo es "co-significado" por el verbo, este sentido no es más que una "co-significación" de *Qui est.* Su "significación" está dada: "ipsum esse". Sum. theol., I, 13, 11, ad Resp.

que el orden seguido por la *Suma Teológica.* Sabiendo que una cosa es, queda por preguntarse de qué modo es para saber lo que es. De hecho, y tendremos que decir por qué, no sabemos lo que Dios es, sino, únicamente, lo que no es. La única manera concebible de circunscribir su naturaleza en lo que respecta a nosotros es excluir sucesivamente de su noción todas las maneras de existir que no pueden ser la suya. Ahora bien, es significativo que la primera de las maneras de ser que Santo Tomás elimina por incompatible con la noción de Dios sea la composición. ¿Qué se puede encontrar al término de la operación, sino el ser exento de todo lo que no es el ser? Progresar hacia esta conclusión no será sino poner en evidencia una noción ya contenida completamente en las pruebas de la existencia de Dios.

Siguiendo el análisis de Santo Tomás, conviene fijar la atención, al menos, tanto en las razones por las que todas las composiciones son sucesivamente eliminadas, como en la naturaleza misma de las composiciones que elimina. Comencemos por la más grosera de ellas, la que consiste en concebir a Dios como un cuerpo. Para eliminarla de la noción de Dios basta con repasar una a una las principales pruebas de su existencia. Dios es el primer motor inmóvil; ahora bien, ningún cuerpo mueve a menos que sea movido; Dios no es, por consiguiente, un cuerpo. Dios es el primer ente, es el primer ente en acto por excelencia; ahora bien, todo cuerpo es continuo y, en tanto que tal, divisible al infinito; todo cuerpo es, pues, divisible en potencia; no es el ser puramente acto; no es Dios. Pero también se ha probado la existencia de Dios como el más noble de los seres; ahora bien, el alma es más noble que el cuerpo; por consiguiente, es imposible que Dios sea un cuerpo [8]. De modo manifiesto, el principio que domina estos diversos argumentos es uno. En cada caso, se trata de establecer que lo que no es compatible con la actualidad pura del ser no es compatible con la noción de Dios [9].

En nombre de este mismo principio se debe negar que Dios esté compuesto de materia y forma, pues la mate-

8. *Sum. theol.,* I, 3, 1, ad *Resp.*
9. *Cont. Gentiles,* I, 18 ad *Adhuc omne compositum.*

ria es lo que está en potencia, y porque Dios es el acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, resulta imposible que Dios esté compuesto de materia y forma [10]. Esta segunda conclusión supone inmediatamente una tercera. Considerada en su realidad [11], la esencia no es sino la misma sustancia, en tanto que es inteligible por modo de concepto y susceptible de definición. Así entendida, la esencia expresa ante todo la forma, o naturaleza, de la sustancia. En consecuencia, incluye en sí todo lo que entra en la definición de la especie, y solamente eso. Por ejemplo, la esencia del hombre es la *humanitas,* cuya noción incluye todo lo que hace que el hombre sea hombre: un animal dotado de razón compuesto de un alma y de un cuerpo. Se observará, sin embargo, que la esencia no conserva de la sustancia sino lo que tienen en común todas las sustancias de una misma especie, no incluye lo que cada sustancia posee a título de individuo. Es de la esencia de la humanidad que todo hombre tenga un cuerpo, pero la noción de *humanitas* no incluye la de tal cuerpo, tales miembros, tal carne, tales huesos determinados que son los de tal o cual hombre particular. Todas estas determinaciones individuales pertenecen a la noción de hombre, puesto que un hombre no puede existir a menos de poseerlos. Se dirá, pues, que *homo* designa la sustancia completa, considerada con todas las determinaciones específicas e individuales que le hacen capaz de existir, mientras que *humanitas* designa la esencia, o parte formal de la sustancia hombre, en una palabra, el elemento que define al hombre en general como tal. De este análisis se desprende que, en toda sustancia compuesta de materia y forma, la sustancia y la esencia no coinciden completamente. Puesto que hay en la sustancia hombre más de lo que hay en la esencia humanidad, *non est totaliter idem homo et humanitas.* No obstante, hemos dicho que Dios no está compuesto de materia y forma; luego en El no puede haber distinción alguna entre la esencia por una parte y la sustancia o

10. *Sum theol.,* I, 3, 2, ad *Resp.* Cf., en una forma más general todavía, *Cont. Gent.,* I, 18, ad *Nam in omni composito...* principio del capítulo.
11. Cf. p. 109, por lo que concierne al ser divino.

naturaleza por otra. Se puede decir que el hombre es hombre en virtud de su humanidad, pero no puede decirse que Dios sea Dios en virtud de su deidad. *Deus* y *deitas*, es todo uno, así como todo lo que se puede atribuir a Dios por modo de predicación [12].

Esta última fórmula permite reconocer inmediatamente los adversarios a los que apunta Santo Tomás en esta discusión y, por ello mismo, comprender el sentido exacto de su propia posición. En este momento del análisis Santo Tomás no ha alcanzado todavía el orden de la existencia, término último hacia el que tiende. No se trata para él todavía, más que de una noción de Dios que no excedería el ente sustancial, si se puede hablar de ello, y lo que se pregunta es simplemente si, en este plano que no es todavía sino el del ente, se puede distinguir lo que Dios es, es decir, su sustancia, de aquello por lo que es Dios, es decir, su esencia. Aquello por lo que Dios es Dios se denominaría su *deitas*, y el problema se reduciría a preguntarse si Dios es distinto de su *deitas*, o si es idéntico [13].

Esta tesis era la consecuencia de un platonismo distinto del de San Agustín: el platonismo de Boecio. Es un hecho bastante curioso que el pensamiento de Platón haya ejercido una influencia tan profunda sobre el pensamiento medieval, que casi no conoció sus textos. El pensamiento de Platón alcanzó la Edad Media a través de muchas doctrinas a las que había influenciado directa o indirectamente. Hemos encontrado ya el platonismo de San Agustín y sus derivados; pero hay que tener en cuenta el platonismo de Alfarabí, de Avicena y de sus discípulos, y el que se impone aquí a nuestro examen, el platonismo de Boecio, no es el menos importante. Ha habido, pues, platonismos, y no uno solo, en el origen de las filosofías medievales, y es importante saber distinguirlos; pero importa también recordar que, por el parentesco que guardaban con su común origen, estos platonismos tendieron constantemente a reforzarse los unos a los otros, a aliarse, a veces incluso a confundirse. La corriente platónica recuerda a un río salido de

12. *Sum. theol.*, I, 3,3, ad Resp. *Cont. Gent.*, I, 21.
13. *Sum. theol.*, I, 3,3, 2.ª obj.

San Agustín, que se engrosa con el afluente Boecio en el siglo VI, con el afluente Dionisio, a través de Escoto Erígena, en el siglo IX, con el afluente Avicena, a través de sus traductores latinos, en el siglo XII. Se podrían citar otros tributarios de menor importancia, como Hermes Trimegisto, Macrobio y Apuleyo, por ejemplo, y no se debe olvidar la traducción del *Timeo* por Calcidio con su comentario, único fragmento del mismo Platón que la alta Edad Media ha, si no conocido, por lo menos utilizado. Santo Tomás se encontró en presencia de una pluralidad de platonismos aliados, con los cuales debió, unas veces entrar en composición, otras veces en lucha abierta, pero a los que siempre intentó contener.

En el caso en cuestión, la raíz común al platonismo de Boecio y al de San Agustín, es la ontología que reduce la existencia al ente y concibe el ente como *essentia;* pero este principio se desarrolla en Boecio de otro modo que en San Agustín. Boecio parece que partió de la célebre observación hecha por Aristóteles como de pasada, pero que iba a levantar montañas de comentarios: «aquello que el hombre es, es distinto del hecho de que el hombre exista» (II. Anal., II, 7, 92 b, 10-11). Esto era tocar, a propósito de una cuestión de lógica, el problema, tan discutido después, de la relación de la esencia a la existencia.

Aristóteles, en realidad, no lo planteó, por la simple razón de que, como muy bien lo ha visto su fiel comentador Averroes, jamás distinguió lo que las sustancias son del hecho de que sean. Aristóteles no dice en este pasaje que la esencia de la sustancia es distinta de su existencia, sino que de la sola definición de la esencia de la sustancia no se puede concluir que esta exista.

Al volver a examinar, a su vez, el problema, Boecio lo llevaría al plano metafísico, y la oscuridad de sus lapidarias fórmulas contribuirían no poco a atraer sobre ellas la atención de los comentadores [14]. Boecio distingue

14. Acerca de esta doctrina, ver A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De Hebdomadibus*, en *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 36 (1934), pp. 101-110. M. H. Vicaire, *Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 26 (1937), pp. 449-482, particularmente las excelentes páginas 460-462.

entre el ser y lo que es: *diversum est esse et id quod est*[15]. Por *esse* entiende aquí, de modo innegable, la existencia, pero su distinción del *esse* y del *id quod est* no indica una distinción de esencia y existencia que fuera interior al ser[16], como la que admitirá Santo Tomás de Aquino, por el contrario designa la distinción entre Dios y las sustancias creadas. Dios es el *esse*, el *ipsum esse*, que no participa de nada, pero del cual todo lo que es participa, en tanto que es. Así entendido, el ser es puro con pleno derecho y por definición; *ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum*[17]; por el contrario, el *quod est* no existe sino en tanto que está informado por el *ipsum esse*. En este sentido, el puro ser que es Dios puede ser considerado como la forma a la que todo «lo que es» real debe el existir: «*quod est*» *accepta essendi forma est atque consistit*[18].

Decir que el *ipsum esse* que Dios es, confiere a las cosas la forma del ser, equivale a alcanzar, por otra vía, una teología análoga a la de San Agustín. Seguramente, se trata de dos doctrinas distintas, y cada una de ellas sólo es responsable de su propia técnica, pero las dos germinaron sobre el común terreno de la misma ontología platónica de la esencia. Porque San Agustín no pensaba en elementos existenciales constitutivos de existentes concretos, sino en factores esenciales de la inteligibilidad de los seres, había podido decir del Verbo de Dios que es la forma de todo lo que es. Y es que, en efecto, el Verbo es la semejanza suprema del Primer Principio; es, pues, la Verdad absoluta, lo mismo sin ninguna

15. BOECIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (Más a menudo citado bajo el título *De Hebdomadibus*); Pat. lat., t. 64, col. 1.311 V. Cf.: "Omni composito aliud est esse, aliud quod ipsum est", *ibid.*, C. Acerca de las fuentes platónicas de Boecio, señalemos dos trabajos que podrían escapar a la mayoría de los historiadores de la filosofía medieval: J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, en *Revue belge de philosophie et d'histoire*, t. II (1923), pp. 189-201, y P. COURCELLE, *Boèce et l'Ecole d'Alexandrie*, en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de la Escuela Francesa de Roma, t. LII (1935), pp. 185-223.

16. M. H. VICAIRE, *Les porrétains et l'avicennisme avant 1215*, p. 461.

17. BOECIO, *Quomodo substantiae...*, col. 1311 C.

18. BOECIO, *op. cit.*, col. 1331 B.

mezcla de otro; a este título, *forma est omnium quae sunt*[19]. En virtud de la ley «de los platonismos comunicantes», todo comentador de Boecio debía sentir la tentación de entenderlo en este sentido. Es lo que parece haber hecho Gilberto de la Porrée, en el siglo XII. El comentario de Boecio por Gilberto es, con seguridad, explicar *obscurum per obscurius*. El estado presente del texto de Gilberto tal vez contribuye algo a ello; su lengua ciertamente contribuye mucho; pero la causa de oscuridad más grave no es quizás culpa suya, sino que parece radicar en nuestra costumbre de pensar los problemas de existencias en términos de esencia. Si se hace esto, los planos se confunden y los falsos problemas se multiplican al infinito.

De cualquier manera que interpreten a Gilberto de la Porrée, sus comentadores más recientes están de acuerdo en concluir que, en sus textos, «es preciso evitar traducir *essentia* por esencia. Este último término evoca, en su sentido propio, una distinción en el interior del ente (esencia y existencia), que no existía todavía en el pensamiento latino. También el *esse* es concebido como una forma. *Esse* y *essentia* son, en este sentido, equivalentes. La *essentia* de Dios es el *esse* de todo ente y, al mismo tiempo, la forma por excelencia»[20]. Puesto que se trata aquí de una posición de principio, ya sea metafísica o, por lo menos, epistemológica[21], debía regir incluso el problema que suscita la noción de Dios. En efecto, Gilberto concibió a Dios, forma de todo ente, como definido por una forma que determina su noción como noción de Dios. El pensamiento concebirá entonces el *quod est* que es Dios, como determinado a serlo por la forma *divinitas*. No se puede pensar que Gilberto haya

19. S. AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. XXXVI, n. 66; Pat. lat., t. 34, col. 152. Cf. E. GILSON, *Introduction à l'etude de saint Augustin*, 2e. ed., p. 281.

20. M. H. VICAIRE, *Les porrétains et l'avicennisme avant 1215*, p. 461. Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum Boetii de Trinitate*, Pat. lat., t. 64, col. 1268 D-1269 A.

21. Este problema está planteado en el notable trabajo de A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, años 1935-1936, pp. 29-102; ver la *Conclusion*, pp. 85-91.

concebido a Dios como compuesto de dos elementos realmente distintos: *Deus et divinitas,* pero parece haber admitido al menos que Dios sólo no es concebible como un *quod est* informado por un *quo est,* que es su *divinitas*[22]. La influencia de esta doctrina ha sido considerable. Aceptada o interpretada por unos, condenada por otros, dejó huellas en muchos de aquellos, incluso, que la rechazaban más enérgicamente. Nada menos sorprendente, por otra parte, pues es frecuente que filósofos rechacen consecuencias cuyos principios aceptan, sin ver que aquellas emanan de estos. Para eliminar verdaderamente la doctrina de Gilberto, había que superar el realismo de la *essentia* para alcanzar el del *esse;* en resumen, era preciso llevar a cabo la reforma filosófica que, para nosotros, permanece unida al nombre de Santo Tomás de Aquino.

Interpretada en términos de filosofía tomista, la distinción de *Deus* y *divinitas* equivalía a concebir el ser divino como una especie de sustancia determinada a ser tal en virtud de una esencia que sería la de la divinidad. Es posible que esta conclusión sea prácticamente inevitable, en tanto que se busca circunscribir el ser divino por la definición conceptual de una esencia. Esto es, precisamente, lo que la metafísica tomista del juicio ha querido evitar. Incluso si se afirma, como hacía Gilberto, que Dios es su divinidad, el que intenta definir una esencia semejante no puede hacerlo sino concibiendo que Dios es Dios por la *divinitas* misma que El es. Esto equivale a volver a introducir en El al menos por el pensamiento, una distinción de determinado y determinante, de potencia y acto, incompatible con la pura actualidad del ser divino[23]. Para remontar este obstáculo, hay que superar con Santo Tomás la identificación de la sustancia con la esencia de Dios y plantear la identidad de la esencia de Dios con su mismo acto de ser. Lo que dis-

22. Al no poder discutir aquí por sí mismo este espinoso problema, a propósito reducimos al mínimo las conclusiones, que cuidan de evitar todo exceso, de A. HAYEN, *art. citado,* pp. 56-60. Ver particularmente, p. 58, notas 4 y 5.

23. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gentl.,* I, 21 ad *Item quod non est sua essentia.*

tingue su posición de la de los partidarios de Gilberto es que testimonia un sentido más vivo de la simplicidad divina. Todos los teólogos cristianos saben que Dios es absolutamente simple, y todos lo dicen, pero no lo dicen de la misma manera. La lección que nos da aquí Santo Tomás, es que no se puede decirlo bien, si se permanece en el plano de la sustancia y de la esencia. La simplicidad divina es perfecta porque es la del acto puro; en consecuencia, sólo se puede afirmarla, sin concebirla, por un acto de la facultad de juzgar.

Para comprender la posición de Santo Tomás en este punto decisivo, se precisa ante todo recordar el papel privilegiado que atribuye al *esse* en la estructura de lo real. Para él, cada cosa tiene su propio acto de ser; cada cosa es en virtud de aquello que le es propio: *unumquodque est per suum esse*. Puesto que se trata aquí de un principio, se puede estar seguro de que su alcance se extiende hasta Dios. Mejor dicho: es la misma existencia de Dios la que funda este principio. Pues Dios es el ser necesario, como lo ha mostrado la tercera prueba de su existencia. Dios es, pues, un acto de ser tal que su existencia es necesaria. Esto es lo que se denomina ser necesario *por sí*. Plantear a Dios de este modo equivale a afirmar la existencia de un ser que no requiere ninguna causa de su propia existencia. No sería tal el caso si su esencia se distinguiera en algo de su existencia; si la esencia de Dios determinara en cierto grado este acto de ser, este no sería ya necesario; Dios es, pues, el ser que es, y ninguno más. Tal es el sentido de la fórmula: *Deus est suum esse*[24]: como todo lo que es, Dios es por su propio existir, pero en este caso único hay que decir que *lo que* el ser es no es sino aquello por lo que existe, a saber, el acto puro de existir. El propio Santo Tomás dice de esta tesis: *Multipliciter ostendi potest*. Dios es la causa primera; por consiguiente, no tiene causa; ahora bien, Dios tendría una causa si su esencia fuera distinta de su ser, puesto que entonces no le bastaría para existir ser lo que es; es, pues, imposible que la esencia de Dios

24. "Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse". *Cont. Gent.*, I, 22.

sea distinta de su existir. Partamos, si se prefiere, del hecho de que Dios es acto, exento de toda potencialidad. Se preguntará entonces: ¿qué es lo más actual que hay en toda realidad dada? Se impone responder: el existir, *quia esse est actualitas omnis formae vel naturae.* Ser actualmente bueno, es ser un ente bueno que existe. Como la *humanidad,* la bondad sólo tiene realidad actual en un hombre actualmente existente. Supongamos, pues, que la esencia de Dios fuese distinta de su existencia, el existir divino sería acto de la esencia divina; esta estaría, en consecuencia, respecto al *esse* de Dios, en la relación de potencia a acto. Ahora bien, Dios es acto puro; es preciso, pues, que su esencia sea su acto de existir. Se puede proceder más directamente todavía a partir de Dios establecido como ente. Decir que la esencia de Dios no es su *esse,* sería decir que *lo que* Dios es tiene el *esse,* pero no lo es. Ahora bien, lo que tiene el existir pero no es el existir, no es sino por participación. Puesto que, como acabamos de ver, Dios es su esencia o su misma naturaleza [25], no es por participación. Por otra parte, esto es lo que se quiere decir al llamarlo el ente primero. De este modo, Dios es su esencia y su esencia es el acto mismo de existir; El es, pues, no solamente su esencia, sino su existir [26].

Tal es el Dios al que, por cinco vías diferentes, apuntan y, finalmente, alcanzan las pruebas de Santo Tomás. Innegablemente, se trataba aquí de una conclusión propiamente filosófica. Situada en la historia, esta conclusión aparecía como el resultado de un esfuerzo muchas veces secular por alcanzar la raíz misma del ser que debía, desde entonces, identificarse con el existir. Al superar de este modo la ontología platónica de la esencia y la ontología aristotélica de la sustancia, Santo Tomás superaba al mismo tiempo, juntamente con la sustancia primera de Aristóteles, el Dios *essentia* de San Agustín

25. Ver más arriba, pp. 104-105.
26. "Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia". *Sum. theol.,* I, 3, 4 ad *Resp.* La misma conclusión puede ser inferida a partir de las criaturas, las cuales *tienen* el existir, pero no lo *son.* La causa de su *esse* no puede ser más que el *Esse;* el existir es pues la esencia misma de Dios: *De potentia,* q. VII, a. 2, ad *Resp.*

y de sus discípulos. Según nuestro conocimiento, por lo menos, Santo Tomás no ha dicho nunca que Dios no tiene esencia [27], y si se piensa en las innumerables ocasiones de decirlo que se le han ofrecido, habrá que admitir que indudablemente tuvo buenas razones para evitar esta fórmula. Probablemente la más sencilla es que, puesto que sólo conocemos entes cuya esencia no es existir, nos es imposible concebir un ente sin esencia; también, en el caso de Dios, concebimos menos un existir sin esencia, que una esencia que, por una especie de paso al límite, llegaría a hacerse uno con su acto de ser [28]. Tal es, por otra parte, el caso de todos los atributos de Dios en la doctrina de Santo Tomás. Lo mismo que no se dice de Dios que no tiene sabiduría, sino, más bien, que su sabiduría es su ser, no se dice de El que no tiene esencia, sino, más bien, que su esencia es su ser [29]. Para captar con una mirada la amplitud de la reforma llevada a

27. Según el P. Sertillanges: "Santo Tomás concede formalmente, en el *De Ente et Essentia* (cap. VI), que Dios no tiene esencia" (*Le Christianisme et les philosophies,* t. I, p. 268. En realidad, Santo Tomás dice allí únicamente "inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum" (*De ente et essentia,* cap. V., ed. Roland-Gosselin, p. 37: textos de Avicena citados, *Ibid.,* nota 1). Santo Tomás explica aquí en qué sentido sería verdadera la fórmula, pero él mismo no parece haber hecho jamás uso de ella. En cambio se lee en Avicena: "primus igitur non habet quidditatem", *Met.,* tr. VIII, c. 4, ed. Venise, 1.508, fol. 99 rb.

28. Desde el punto de vista del dogma cristiano, existe una razón más simple todavía: la noción de *esentia* es necesaria para definir el misterio de la Santísima Trinidad: *et in personis proprietas et in essentia unitas.* Se notará además que es el *esse* el que absorbe a la esencia, y no a la inversa: "In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua". *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a. 1, *Solutio.* Dios se denomina pues *Qui est,* con más propiedad que *essentia.*

29. "Quandoque enim significat (sc. ens et esse) essentiam rei, sive actum essendi: quandoque vero significat veritatem propositionis... Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius". *De Potentia,* qu. VII, art. 2, ad 1m.

cabo por Santo Tomás en el plano de la teología natural, basta medir la distancia que separa el Dios *essentia* de San Agustín del Dios de Santo Tomás, cuya *esencia* es como absorbida por el *Esse*.

Este puro ser que Santo Tomás, en cuanto filósofo, encontraba al termino de la metafísica, Santo Tomás teólogo lo encontraba también en la Escritura, no ya como la conclusión de una dialéctica racional, sino como una revelación hecha por Dios a los hombres, para que la acepten por la fe. Puesto que es imposible dudar de ello, Santo Tomás pensó que Dios había revelado a los hombres que su esencia es existir. Santo Tomás no es pródigo en epítetos. Jamás un filósofo ha cedido menos a las tentaciones de la elocuencia. Esta vez, sin embargo, viendo converger estos dos haces de luz hasta el punto de confundirse, no pudo retener una palabra de admiración para la esplendorosa verdad que surge de ese encuento. Santo Tomás acogió esta verdad con un título que la exalta por encima de todas: «La esencia de Dios es, pues, existir. No obstante, esta sublime verdad *(hanc autem sublimen veritatem)*, Dios la ha enseñado a Moisés, que interrogaba al Señor diciéndole: si los hijos de Israel me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les diré? (Exod., III, 13). Y el Señor le respondió: Yo soy El que soy. Tú dirás esto a los hijos de Israel: EL QUE ES me ha enviado a vosotros, mostrando con ello que su nombre propio es: EL QUE ES. Ahora bien, todo nombre está destinado a significar la naturaleza o la esencia de algo. Queda, pues, que el existir divino mismo *(ipsum divinum esse)* es la esencia o la naturaleza de Dios»[30]. Observemos que esta revelación de la identidad de esencia y existencia en Dios equivalía para Santo Tomás a una revelación de la distinción de esencia y existencia en las criaturas. EL QUE ES significa: Aquel cuya esencia es existir; EL QUE ES es el nombre propio de Dios; en consecuencia, nada de aquello que no es Dios es aquello cuya esencia es existir. Se podría suponer sin gran riesgo que Santo Tomás hizo esta inferencia tan sencilla, pero los textos prueban que, efectivamente, la hizo: «Es imposible que la sustancia de ningún otro ser que el Primer

30. *Cont. Gent.*, I, 22, ad *Hanc autem*.

Agente sea el existir mismo. De ahí el nombre que el Exodo (III, 14) pone como el nombre de Dios: EL QUE ES, pues pertenece en propiedad sólo a El que su sustancia no sea distinta de su existir»[31].

Dos consecuencias principales parecen desprenderse de estos textos. En primer lugar, la doctrina tomista del *esse* no fue un acontecimiento sólo en la historia de la teología natural, sino también en la de la teología simplemente. Se trata aquí de interpretar la palabra de Dios, tomada en su tenor literal, y basta comparar la interpretación tomista del texto del *Exodo* con su interpretación agustiniana, para apreciar la importancia teológica de lo que está en juego. Cuando leía el nombre de Dios, San Agustín comprendía: Yo soy el que nunca cambia; al leer la misma fórmula, Santo Tomás comprendía: Yo soy el acto puro de existir. De donde se deriva esta segunda consecuencia: que el historiador no puede representarse el pensamiento de Santo Tomás como un conjunto de disciplinas tan distintas unas de otras como lo son sus definiciones. Ni la identidad en Dios de esencia y existencia, ni la distinción de esencia y existencia en las criaturas pertenece al *revelatum*, pues ni una ni otra de estas dos verdades supera el alcance de la razón natural considerada como facultad de juzgar; ni una ni otra pertenecen siquiera a lo revelable, ni tampoco a lo revelable que ha sido revelado. En ninguna parte, quizá, se ve más claramente que aquí cuán compleja es la economía de la revelación, es decir, del acto por el cual

31. *Cont. Gent.*, II, 52, fin del capítulo. Esta fórmula no es absolutamente perfecta, puesto que parece presentar a Dios como compuesto de *Qui* y *est*, pero es la menos imperfecta de todas, siendo la más simple que un entendimiento humano pueda concebir para designar a Dios. Todas las demás, como *El que es uno, el que es bueno,* añaden a la composición de *qui* con *est* su composición con un tercer término. Cf. *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 2, ad 3m y ad 4m. Decir que es la menos imperfecta no quiere decir por otra parte que no sea propia de Dios. Este nombre, *qui est,* le es *maxime proprium;* en este sentido absoluto, solamente conviene a Dios (*Sum. theol.*, I, 13, 11, *Sed contra*); pero no es todavía una designación perfectamente simple del *Ipsum esse;* más aún, tomados separadamente, los términos de los que se compone pueden atribuirse a las criaturas, puesto que es a partir de ellas como nuestro intelecto las ha formado.

Dios se hace conocer al hombre, en la doctrina tomista. Santo Tomás estaba muy lejos de creer, o de querer hacer creer, que Dios hubiese revelado en otro tiempo a Moisés el capítulo XXII del libro I de la *Suma contra los Gentiles*. Si nos imagináramos semejante cosa, la ingenuidad no sería suya. Dios nos ha dicho su nombre, y basta al hombre creerlo para que ningún falso dios pueda, en adelante, seducirlo; pero la teología de los Doctores Cristianos no es sino la revelación continuada por el esfuerzo de razones que trabajan a la luz de la fe. Hizo falta tiempo para que la razón hiciese su obra; la de Agustín se había comprometido en el buen camino, la de Tomás de Aquino no hizo más que seguir el mismo camino hasta el término. Después de esto, cada uno es libre de imaginar el genio de Santo Tomás como una clasificación viviente de ciencias. Los que lo hagan se encontrarán inmediatamente con este problema: ¿es Santo Tomás —teólogo— quien, al leer en el *Exodo* la identidad en Dios de esencia y existencia, enseñó a Santo Tomás —filósofo— la distinción de esencia y existencia en las criaturas, o es Santo Tomás —filósofo— quien, al llevar el análisis de la estructura metafísica del concreto hasta la distinción de esencia y existencia, enseñó a Santo Tomás —teólogo— que EL QUE ES del *Exodo* significa Acto de ser?

El propio Santo Tomás concibió estas dos proposiciones en cuanto filósofo, como el anverso y reverso de una única y misma tesis metafísica y desde el día en que las comprendió, siempre pensó leerlas en la Biblia. La palabra de Dios es demasiado profunda para que la razón humana agote nunca su sentido, aunque la razón de los Doctores de la Iglesia persiga siempre hasta profundidades cada vez mayores el sentido de esa palabra. El genio de Santo Tomás es uno y su obra es una; no es posible separar en ella, sin arruinar su equilibrio, lo que Dios ha revelado a los hombres del sentido de lo que les ha revelado.

Esta sublime verdad es, al menos para el historiador, la llave que abre la comprensión del tomismo. La obra filosófica de Santo Tomás de Aquino no es nada si no es el descubrimiento, por la razón humana, de la *ultima Thule* de la metafísica. Es difícil alcanzarla y es casi tan difícil mantenerse en ella. Esto es, sin embargo, lo que

vamos a intentar hacer llevando hasta sus últimas consecuencias esta sublime verdad —*hanc sublimem veritatem*— cuya luz ilumina toda la doctrina. En el momento de comenzar esta investigación, tomemos como algo reconfortante la fórmula quizá más plena y neta que el mismo Santo Tomás haya dado de ella: «Ser (*esse*) se dice en dos sentidos. En un primer sentido, designa el acto de ser *(actum essendi)*; en un segundo sentido, designa la cópula de la proposición que el alma forma al juzgar un predicado de un sujeto. Si se toma, pues, esse en el primer sentido, no podemos saber lo que es el ser de Dios *(non possumus scire esse Dei)*, como tampoco podemos conocer su esencia; sino que solamente podemos saberlo en el segundo sentido. Sabemos, en efecto, que la proposición que formamos sobre Dios al decir: Dios es, es verdadera, y esto lo sabemos a partir de sus efectos» [32].

2. *El conocimiento de Dios*

Un estudio completo de los problemas que se refieren a Dios, una vez demostrada su existencia, debiera proponerse tres objetos principales: en primer lugar, la unidad de la esencia divina; a continuación, la trinidad de las personas divinas; y finalmente, los efectos producidos por la divinidad [33]. De estas tres cuestiones, la segunda no depende del conocimiento filosófico en ningún sentido. Aunque no está vedado al hombre aplicar su pensamiento a este misterio, no se puede pretender, a menos precisamente de destruirlo como misterio, demostrarlo por medio de la razón. Conocemos la Trinidad únicamente por la Revelación, pues es un objeto que escapa a las posibilidades del entendimiento humano [34]. Los dos únicos objetos que puede examinar la teología natural son, pues, la esencia de Dios y las relaciones que tienen con El sus efectos.

32. *Sum. theol.*, I, 3, 4, ad 2m. Cf. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 1m.
33. *Compendium theologiae*, 1, 2.
34. *Ibid.*, I, 36.

Todavía es preciso añadir que, incluso en estos dos casos, la razón humana no puede dar luz plenamente. Como hemos dicho, la razón sólo se siente a gusto en el orden del concepto y de la definición. Definir un objeto es, en primer lugar, asignar su género: esto es un animal; a continuación se añade al género su diferencia específica: esto es un animal racional; finalmente, se puede determinar también esta diferencia específica por diferencias individuales: esto es Sócrates. Ahora bien, sucede que, en el caso de Dios, toda definición es imposible. Se puede nombrarlo, pero designarlo por un nombre no es definirlo. Para definirlo hace falta asignarle un género. Puesto que Dios se denomina EL QUE ES, su género sería el del *ens*, o ente. Pero ya Aristóteles había visto que el ente no es un género, pues todo género es determinable por diferencias que, puesto que lo determinan, no están comprendidas en él. No obstante, no se puede concebir nada que no sea algo y, en consecuencia, que no esté comprendido en el ente. Fuera del ser, sólo hay el no ser, que no es una diferencia porque no es nada. Por consiguiente, no se puede decir que la esencia de Dios pertenezca al género ente, y como no se puede atribuirle ninguna otra esencia, toda definición de Dios es imposible[35].

Esto no significa que estemos reducidos por ello a un silencio completo. A falta de alcanzar lo que es la esencia de Dios, se puede intentar determinar lo que no es. En lugar de partir de una esencia inaccesible y de añadir a ella diferencias positivas que nos harían conocer mejor cada vez lo que ella es, podemos recoger un número más o menos considerable de diferencias negativas que harán conocer, cada vez con más precisión, lo que no es. Se preguntará quizá si de este modo obtendremos un verdadero conocimiento de ella. A esta pregunta hay que responder afirmativamente. Es indudable que un conocimiento de este orden es imperfecto, pero vale más que

35. *Sum. theol.*, I, 3, 5, ad *Resp.* Esta conclusión se infiere además directamente de la perfecta simplicidad de Dios que hemos establecido (cf. *Sum. theol.*, I, 3, 7); ésta hace imposible encontrar en El la composición de género y diferencia requerida para la definición.

la ignorancia pura y simple, tanto más cuanto que elimina ciertos pseudo-conocimientos positivos que, pretendiendo decir lo que la esencia de Dios es, la representan de tal modo que es imposible que sea. Al distinguir la esencia desconocida de un número siempre mayor de otras esencias, cada diferencia negativa determina con una precisión creciente la diferencia precedente y limita cada vez más el contorno exterior de su objeto. Por ejemplo, decir que Dios no es un accidente sino una sustancia es distinguirlo de todos los accidentes posibles; si se añade entonces que Dios no es un cuerpo, se determina con más precisión el lugar que ocupa en el género de las sustancias. Y de este modo, procediendo por orden y distinguiendo a Dios de todo lo que no es El por negaciones de este género, alcanzaremos un conocimiento no positivo, pero verdadero, de su sustancia, puesto que lo conoceremos como distinto de todo lo demás[36]. Sigamos esta vía tan lejos como pueda conducirnos; ya habrá tiempo de abrir una nueva cuando hayamos alcanzado su término.

a. *El conocimiento de Dios por vía de negación*

Hacer conocer a Dios por vía de negación, no es mostrar cómo es, sino cómo no es. Por otra parte, es lo que ya hemos comenzado a hacer al establecer su perfecta simplicidad[37]. Decir que Dios es absolutamente simple, puesto que es el acto puro de existir, no es tener el concepto de un acto tal, sino que es negar de El, como ya se ha visto, toda composición, cualquiera que esta sea: la de todo y partes que conviene a los cuerpos, la de forma y materia, la de esencia y sustancia, y finalmente, la de esencia y existencia, lo que nos ha conducido a establecer que Dios es el ser cuya esencia completa es existir. Partiendo de ahí, podemos añadir a la simplicidad divina un segundo atributo que se sigue necesariamente del primero: su perfección.

Concebir un ser perfecto nos es imposible aquí todavía, pero al menos debemos afirmar que Dios lo es, ne-

36. *Cont. gent.*, I, 14.
37. Ver más arriba, p. 99, *Haec sublimis veritas.*

gando de El toda imperfección. Por otra parte, es lo que se hace al afirmar que Dios es perfecto. Lo mismo que el juicio concluye que Dios existe, aunque la naturaleza de su acto de existir nos sea inconcebible, concluye que Dios es perfecto, aunque la naturaleza de su perfección exceda los límites de nuestra razón. Para nosotros, eliminar de la noción de Dios toda imperfección concebible, es atribuirle toda perfección concebible. La razón humana no puede ir más allá en el conocimiento de lo divino, pero al menos debe ir hasta allí.

Este ser del que excluimos todas las imperfecciones de la criatura, lejos de reducirse a un concepto abstraído por nuestro entendimiento de lo que hay de común a todas las cosas, como sería el concepto universal de ente, es, en cierto modo, el punto de encuentro y como el lugar metafísico de todos los juicios de perfección. Y no es preciso entenderlo en el sentido de que el ser deba reducirse a un cierto grado de perfección, sino a la inversa, en el sentido de que toda perfección consiste en la posesión de un cierto grado de ser. Consideremos, por ejemplo, la perfección que es la sabiduría. Poseer la sabiduría, para el hombre es *ser sabio.* El hombre ha alcanzado un grado de perfección porque ha ganado un grado de ser al convertirse en sabio. Pues cada cosa se dice más o menos noble, más o menos perfecta, en la medida en que *es* un modo determinado, y, además, más o menos elevado, de perfección. Por consiguiente, si suponemos un acto puro de ser, puesto que toda perfección no es sino un cierto modo de ser, este existir absoluto será también la perfección absoluta. Ahora bien, conocemos algo que es acto de ser absoluto; es aquello mismo de lo que hemos dicho que es este acto. Lo que es el existir, es decir, aquello cuya esencia no es sino existir, es necesariamente también el ser absoluto; dicho en otros términos, posee el poder de ser en su supremo grado. En efecto, una cosa blanca puede no ser perfectamente blanca, porque no es la blancura; sólo es blanca en la medida que participa de la blancura, y quizá sea tal su naturaleza que no pueda participar en la blancura integral. Pero si existiera alguna blancura en sí, y cuyo ser consistiera precisamente en ser blanco, no le faltaría evidentemente ningún grado de blancura. Lo mismo en lo que concierne al ser. Hemos probado ya que Dios es su existir, por

consiguiente, no lo recibe; pero sabemos que ser imperfectamente una cosa se reduce a recibirla imperfectamente; Dios, que es su existir, es, por consiguiente, el ser puro al que no falta ninguna perfección. Y puesto que Dios posee toda perfección, no presenta ningún defecto. Lo mismo que toda cosa es perfecta en la medida que es, es igualmente imperfecta en la medida que, bajo un cierto aspecto, no es: Pero, puesto que Dios es el ser puro, está completamente exento de no ser. Dios no presenta, pues, ningún defecto y posee todas las perfecciones; es decir, es universalmente perfecto [38].

¿De dónde puede, pues, provenir la ilusión de que negando de Dios cierto número de modos de ser disminuiríamos su grado de perfección? Simplemente, de un equívoco sobre el sentido de estas palabras: *ser únicamente*. Indudablemente, lo que es únicamente es menos perfecto que lo que es vivo; pero aquí razonamos sobre el ser de esencias que no son el acto de existir. Se trata de entes imperfectos y participados, que ganan en perfección en cuanto que ganan en ser *(secundum modum quo res habet est suus modus in nobilitate)*, y se concibe fácilmente que lo que *es* la perfección del cuerpo únicamente sea inferior a lo que *es*, además, la perfección de la vida. La expresión *ser únicamente* en ese caso no designa ninguna otra cosa que un modo inferior de participación en el ser. Pero cuando decimos de Dios que es únicamente el existir, sin que se pueda añadir que es materia, o cuerpo, o sustancia, o accidente, queremos decir que posee el ser absoluto, y excluimos de El todo lo que sea contradictorio con el acto puro de existir y la plenitud de su perfección [39].

Ser perfecto es no carecer de ningún bien. Decir que

38. *Cont. gent.*, I, 28, *Sum theol.*, I, 4, 1, ad *Resp.* y I, 4, 2, ad 2m. Va de suyo que incluso el nombre de "perfecto" es impropio para calificar a Dios. Ser perfecto es ser acabado, o completamente hecho; ahora bien, Dios no está hecho, por lo tanto no está completamente hecho. Aquí extendemos el alcance de este término, de aquello que alcanza su constitución al término de un devenir, a lo que la posee con pleno derecho sin haber cambiado jamás. Cf. *Cont. Gent.*, I, 28, fin del capítulo.

39. *Cont. Gent.*, I, 28. Cf. *De ente et essentia*, cap. V, ed. Roland-Gosselin, pp. 37-38.

Dios es perfecto equivale, por consiguiente, a decir que El es el bien, y puesto que su perfección no es sino la pureza de su acto de existir, Dios es el bien en tanto que actualidad pura del ser. Presentar a Dios como bueno no es, pues, imaginar una cualidad suplementaria que se añadiría a su ser. Ser es ser bueno. Como ya lo decía San Agustín, en un pasaje del *De doctrina christiana* (lib. I, cap. 32) que Santo Tomás cita en apoyo de su propia tesis: *in quantum sumus, boni sumus.* Tengamos cuidado, sin embargo, en la transposición que el pensamiento de Agustín debe sufrir para integrarse en el tomismo. Además, el pensamiento de Agustín se presta a ello de buena gana, así como el de Aristóteles, en el que Santo Tomás vuelve a profundizar al mismo tiempo. ¿Por qué, se pregunta Tomás de Aquino, puede decirse con Agustín que somos buenos en tanto que somos? Porque el bien y el ser son realmente idénticos. Ser bueno es ser deseable. Como dice Aristóteles en el libro I de la *Etica a Nicómaco,* lección I, el bien es «aquello que todos desean». Ahora bien, toda cosa es deseable en tanto que es perfecta, y toda cosa es perfecta en tanto que está en acto. Por consiguiente, ser es ser perfecto, y, en consecuencia, ser bueno. No se puede desear acuerdo más completo entre Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino. Sin embargo, Tomás de Aquino no pone de acuerdo a sus predecesores por el arbitraje de una conciliación ecléctica. Su propio pensamiento transmuta literalmente el de los dos pensadores a los que apela. Para metamorfosear su común ontología de la esencia, basta a Santo Tomás trasponer sus tesis del nivel del ente al nivel del existir. Esto es lo que hace en una frase tan simple que su profundo sentido corre el riesgo de escapársenos: «Es, pues, manifiesto que cualquier cosa es buena en tanto que es ente; en efecto, el *esse* es la actualidad de toda cosa, como se sigue de lo que se ha dicho [40]. De este modo, la identidad del bien y del ente que habían enseñado sus predecesores, se convierte en Santo Tomás en la identidad del bien y del acto de existir.

40. *Sum. theol.*, I, 5, 1, ad *Resp.* El texto al cual remite aquí Santo Tomás es *Sum theol.*, I, 3, 4, ad *Resp.* Cf. *Cont. gent.*, III, 20, ad *Divina enim bonitas.*

Hay que transformar, pues, también la doctrina del primado del ente sobre el bien en doctrina del primado del *esse*. Se debe insistir en ello tanto más cuanto que aquí Santo Tomás se apoya para hacerlo en un texto platónico del *De Causis*, lección IV: *prima rerum creatarum est esse*[41] Este primado del *esse* se presenta como un primado del ser cuando se le establece en el orden del conocimiento. El es el primer objeto inteligible; no se puede, pues, concebir como bueno lo que antes no ha sido concebido como ente[42]. Pero hay que ir más lejos todavía. Puesto que el *ens* es el *habens esse*, el primado noético del ser sobre el bien no es sino la expresión conceptual del primado ontológico del *esse* sobre el bien. En la raíz de todo bien, hay un ente que es la perfección definida de un cierto acto de existir. Si Dios es perfecto, es porque a un ser «que es su existir pertenece existir con toda la fuerza del término»[43]. Paralelamente, si una cosa cualquiera es buena, es porque a un ente que es una cierta esencia, pertenece ser bueno según el grado de esta esencia. El caso de Dios, sin embargo, continúa siendo único, porque en ese caso debemos identificar lo que se llama bien con lo que se llama existir. La misma conclusión vale, por otra parte, para todas las perfecciones particulares que se quisiera atribuir a Dios: «Puesto que cada cosa es buena en tanto que es perfecta, y la bondad perfecta de Dios es su mismo existir divino *(ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas)*, es lo mismo para Dios ser y vivir, y ser sabio, y ser bienaventurado, y, hablando de un modo general, ser toda cosa que parezca implicar perfección y bondad. Tanto como decir que la bondad divina total es el mismo acto divino de ser *(quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse)*»[44]. En resumen, para Dios es una sola y misma cosa ser bueno y ser el acto puro de existir[45].

Presentar a Dios como perfección y bien absoluto, es,

41. *Sum. theol.* I, 5, 2, *Sed contra.*
42. *Sum. theol.*, I, 5, 2, ad *Resp.*
43. *Cont. gent.*, I, 28, ad *Licet autem.*
44. *Ibid.*, III, 20, *Sum. theol.*, I, 6, 3, ad *Resp.*
45. *Ibid.*, hacia el fin del capítulo: "Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter". Acerca del ser y del bien, *Elements of Christian Philosophy*, 3.ª parte, cap. VI, sección 4.

al mismo tiempo, afirmar su infinitud. Que Dios sea infinito, todos los filósofos antiguos lo admitieron, como lo atestigua Aristóteles en su *Física,* libro III, lección 6. Santo Tomás, por otra parte, ha visto muy bien en qué sentido lo admitieron. Al considerar el mundo eterno no pudieron dejar de ver que el principio de un universo de duración infinita debía ser él mismo infinito. Su error estribó en el género de infinitud que conviene a este principio. Al considerarlo material, le atribuyeron una infinitud material. Algunos de ellos establecieron como primer principio de la naturaleza un cuerpo infinito. El cuerpo es infinito en un cierto sentido, en tanto que, por sí sólo, es no finito o indeterminado. Es la forma quien le determina. Por otra parte, la forma es por sí misma no finita, o incompletamente determinada, puesto que, común a la especie, no es determinada sino por la materia a ser la forma de tal o cual cosa singular. Se observará, sin embargo, que los dos casos son muy diferentes. La materia gana en perfección al estar determinada por la forma; por esta razón su no finitud es, en ella, la señal de una imperfección verdadera. Por el contrario, la forma pierde su amplitud natural, cuando se contrae, por así decirlo, a las dimensiones de una cierta materia. La no finitud de la forma, que se mide por la amplitud de su esencia, es, pues, más bien, una señal de perfección. Ahora bien, en el caso de Dios se trata de la forma más forma de todas, puesto que hemos dicho que la forma de las formas, es el existir mismo: *Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse.* Dios es el *esse* absoluto y subsistente, que no es recibido ni contraído por ninguna esencia, puesto que es *suum esse.* De modo manifiesto, el Acto puro y absoluto de existir es infinito en el sentido más positivo del término, y lo es con pleno derecho [46].

Si es infinito, no se puede concebir nada de lo real en lo que Dios no esté. De otro modo, sucedería que sería exterior y extraño al suyo, lo que constituiría para él un límite. Esta consecuencia, que es de la más alta importancia en la metafísica tomista, afecta a la vez a nuestra noción de Dios y a nuestra noción de la naturaleza creada. Negar que haya algo en lo que Dios no esté,

46. *Sum. theol.,* I, 7, ad *Resp.*

es afirmar que está en todas las cosas, pero no se puede afirmar sino negando de nuevo que El esté allí como una parte de su esencia o como un accidente de su sustancia. El principio que permite afirmar su omnipresencia continúa siendo aquel cuya posesión nos han asegurado las pruebas de su existencia: *Deus est ipsum esse per suam essentiam.* Si se supone que el *ipsum esse* obra como causa, y se verá más adelante que obra como creador, su efecto propio será el *esse* de las criaturas. Este efecto Dios no lo causará solamente en el momento de su creación, sino también todo el tiempo que duren. Las cosas existen en virtud del existir divino como la luz solar existe en virtud del sol. Hasta el punto que, cuando el sol luce, es de día; en cuanto la luz cesa de llegarnos, es de noche. De modo parejo, cuando el acto divino de existir cesa un solo instante de hacer existir las cosas, es la nada. El universo tomista aparece por ello, en el plano de la metafísica misma, como un universo sagrado. Otras teologías naturales, la de San Agustín por ejemplo, se complacen en contemplar los vestigios de Dios en el orden, en los ritmos, y en las formas de las criaturas. Santo Tomás se complace en ello también. Estas teologías naturales van más lejos: este orden, estos ritmos y estas formas son, para ellas, lo que confiere a las criaturas estabilidad en el ser; de este modo, el mundo entero del ser se ofrece a ellas como un espejo traslúcido en el que se refleja a los ojos de la razón la inmutabilidad del ser divino. Santo Tomás las sigue hasta ahí, pero es ahí donde las sobrepasa. El universo tomista es un mundo de entes en el que cada uno da testimonio de Dios por su acto mismo de existir. Todas las cosas no son en él del mismo rango; las hay gloriosas, como los ángeles, nobles, como los hombres y las hay también más modestas, como las bestias, las plantas y los mismos minerales; sin embargo, de todos estos entes, no hay uno solo que no dé testimonio de que Dios es el supremo existir. Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas, existe. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el que la distancia que separa el menor ente de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado, impregnado hasta en sus fibras más íntimas de la presencia de un Dios cuyo existir soberano le salva permanentemen-

te de la nada; éste es el mundo de Santo Tomás de Aquino.

Haber traspasado una vez el umbral de este universo encantado, es no poder vivir ya en otro. La desnudez técnica con la que Santo Tomás habla de él ha supuesto mucho para disimular su entrada. No obstante, es ahí a donde sus fórmulas tan sencillas nos invitan, y no hay ninguna de las que se habían usado antes de él, que no parezca endeble cuando se han comprendido las suyas. Es un bello pensamiento que todo está lleno de dioses; Tales de Mileto lo tuvo y Platón lo había tomado de él; esta vez, todo está lleno de Dios. O decimos que Dios es el existir de todo lo que existe, puesto que todo existir no existe sino por el suyo: *Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale*[47]. O decimos, finalmente, para volver simplemente a las conclusiones de nuestro análisis del ser[48]: «Todo el tiempo que una cosa existe, es preciso que Dios le esté presente en tanto que existe. Ahora bien, existir es lo que más íntimo hay en cada ser, y es lo que más profudo hay en él, puesto que el existir es forma para todo lo que hay en este ser. Es preciso, pues, que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente: *unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*»[49].

Dios está, pues, en todas partes, es decir, en todos los lugares. Fórmula muy utilizada que encuentra aquí, más allá de las efusiones de la piedad, el sentido pleno que mejor puede nutrirlas, pues ser en todos los lugares es ser el existir de todo lo que existe en el lugar[50]. Quizá habría que decir mejor todavía que Dios está presente en todo con todos los modos de presencia concebibles. Por que su presencia impregna a cada ente en su acto mismo de existir, raíz de todos sus demás actos, Dios está en todas las cosas por esencia, como el *Esse* que causa su *esse;* por la misma razón, está en ellas por su presencia, pues lo que sólo es por El está desnudo y descubierto

47. *In I Sent.*, dist., 8, q. 1, art. 2, *Solutio.* Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *In Cant. Cant.*, sermo IV, n. 4, Pat. lat., t. 183, col. 798 B.

48. Ver más arriba, ch. I, pp. 53-55.

49. *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.* Cf. *In I sent.*, dist. 37, q. 1, art. 1, *Solutio.*

50. *Sum. theol.*, I, 8, 2, ad *Resp.*

a sus ojos; y por la misma razón, también, está en ellas por su potencia, puesto que nada obra sino a título de ser, y porque Dios, causa de cada ente, es causa de todas sus operaciones [51]. Estar en todo por esencia, presencia y potencia es lo propio de Dios, pues El está en todo por sí, a título de acto puro de existir.

Reencontramos por ello este atributo divino cuya importancia había destacado San Agustín con mucha razón, pero cuya raíz acababa, por fin, de descubrir Santo Tomás: la inmutabilidad. Para San Agustín, decir que Dios es el ser inmutable, significaba haberlo alcanzado en lo que tiene de más profundo. Para Santo Tomás, por encima de la misma inmutabilidad divina, existe una razón de esta inmutabilidad. Cambiar es pasar de potencia a acto; ahora bien, Dios es acto puro, y, en consecuencia, no podría cambiar de ningún modo [52]. Por otra parte, es lo que ya se sabía, puesto que se ha probado su existencia como primer motor inmóvil; negar que Dios sea sujeto de movimiento, es afirmar su completa inmutabilidad [53]. Al ser completamente inmutable, Dios es por ello mismo eterno. Una vez más, renunciamos a concebir lo que puede ser un acto eterno de existir. El único modo de existir que nos es conocido es el de los entes que duran en el tiempo, es decir, una duración en la que el después reemplaza incesantemente al antes. Todo lo que podemos hacer es negar que el existir de Dios comporte ningún antes ni ningún después. Es preciso que sea así puesto que Dios es inmutable y su ser no sufre ninguna sucesión. Decir que una duración no conlleva ninguna sucesión equivale a determinarla de tal forma que no tenga ningún término, ni origen ni fin; por consiguiente, es caracterizarla como doblemente *interminable*. Pero es al mismo tiempo establecerla como no siendo en realidad lo que nosotros llamamos una duración, puesto que nada se sucede en ella. La eternidad es *tota simul exsistens* [54].

51. *Sum. theol.*, I, 8, 3, ad *Resp.* y ad. 1m.
52. *Sum. theol.*, I, 9, 1, ad *Resp.*
53. Debido a ello, la inmutabilidad de Dios está inmediatamente establecida, *per viam remotionis*, en *Cont. Gent.*, I, 14, fin del capítulo.
54. *Sum. theol.*, I, 10, 1, ad *Resp.*

Esta eternidad es la uniformidad del existir mismo que es Dios, y puesto que Dios es su esencia, es su eternidad[55].

Quizá se podría resumir con la mayor sencillez posible todo lo que precede, diciendo que Dios es uno, pues no hemos hecho hasta aquí ninguna otra cosa que negar de su esencia toda multiplicidad. Lo mismo que el bien, el uno no es sino el mismo ser bajo uno de sus aspectos. Esta vez no es ya el ente en tanto que deseable, sino en tanto que indiviso. En efecto, un ente dividido no es ya el ente que era; ahora aparecen dos entes, de los cuales cada uno es uno. No se puede hablar de *un ente* sino allí donde hay un *ente uno*. Como dice enérgicamente Santo Tomás, *unum quodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem,* lo mismo que cada cosa preserva su ser, preserva también su unidad[56].

Es decir, ¿se pueden emplear indiferentemente los dos términos, y decir *uno* en lugar de decir *ente?* De ningún modo. Ocurre con el uno como con el bien; no es el uno el que es, es el ente el que es uno, del mismo modo que es bueno, verdadero y bello. Estas propiedades, que a menudo se denominan los trascendentales, no tienen sentido y realidad, sino en función del ente, que las establece

55. *Sum. theol.*, I, 10, 2, ad *Resp.*

56. *Sum. theol.*, I, 11, 1, ad *Resp.* Observar el importante ad 1m que sigue a esta respuesta, Santo Tomás distingue en él dos especies de unidad: la cuantitativa, del uno, principio de los números, y la metafísica, del ente considerado en su indivisión. A través de una profunda visión histórica, Santo Tomás ve en la confusión de estas dos especies de unidad el origen de dos doctrinas que él rechaza. Pitágoras y Platón vieron correctamente que el uno trascendental es equivalente al ente, pero confundieron con él la unidad numérica y concluyeron de ello que todas las sustancias están compuestas de números, a su vez compuestos de unidades. Por su parte, Avicena comprendió bien que la unidad del número es distinta que la del ente, puesto que se pueden sumar sustancias, sustraer del número así obtenido, multiplicarlo o dividirlo; pero trató la unidad del ente como la del número y concluyó de ahí que la unidad de un ente se añade a él como un accidente. Hay un significativo paralelismo entre las dos doctrinas de la accidentalidad del uno y de la accidentalidad de la existencia por relación a la sustancia en la doctrina de Avicena. Santo Tomás hizo en muchas ocasiones esa observación, y él mismo no hace más que desarrollar su propio principio al reducir la unidad metafísica y trascendental de cada ente a la indivisión de su acto de existir.

todas por su sola posición. No es hablar en vano decir: el ente es uno, pues aunque el uno no añade nada al ente, nuestra razón añade algo a la noción de ente al concebirlo como indivisible, es decir, como uno [57]. Ocurre lo mismo con nuestra noción de Dios. Decir que Dios es uno, es decir que es el ente que es. Ahora bien, no solamente lo es, sino que lo es en grado sumo, puesto que es su propia naturaleza, su propia esencia, o, más bien, su propio existir. Si el uno no es sino el ente indiviso, lo que es ente en grado sumo es también uno e indiviso en grado sumo. Ahora bien, Dios es ente en grado sumo pues es el mismo *esse*, puro y simple, sin ninguna otra cualificación de naturaleza o esencia que se añada a El para determinarlo. Y Dios es también indiviso en grado sumo, puesto que la pureza de su existir le hace ser perfectamente simple. Es, pues, manifiesto que Dios es uno [58].

b. *El conocimiento de Dios por vía de analogía*

Las conclusiones que preceden sólo eran juicios positivos que encubrían una ausencia de concepto quiditativo, pues un ser absolutamente simple y sin esencia concebible aparte de su existir no es un objeto accesible al entendimiento humano. Por otra parte, no se podría esperar alcanzarlo por ningún método imaginable. Se trata aquí de una desproporción esencial del entendimiento a su objeto, que nada, salvo el mismo Dios en otra vida y para otro estado del hombre, podría convertir en una proporción. En su estado presente, el hombre obtiene sus conceptos del conocimiento sensible; a partir de ahí, no se puede llegar a ver la esencia divina, lo cual habría que poder hacer para tener un conocimiento positivo de lo que es Dios. Pero las cosas sensibles son los efectos de

57. *Sum. theol.*, I, 11, 1, ad 3m.
58. *Sum. theol.*, I, 11, 4, ad *Resp.* Entendemos aquí, a la vez y por la misma razón, uno en sí, y único. Para que hubiera muchos dioses, sería preciso que el ser de Dios considerado en sí fuera divisible, por lo tanto también que no fuese uno. Santo Tomás muestra la inconsistencia de la hipótesis de una pluralidad de dioses al determinar (*Sum. theol.*, I, 11, 3, ad *Resp.*) que ninguno de los entes en cuestión poseería la actualidad requerida para que un ente sea Dios.

Dios; podemos, pues, apoyarnos en ellas para intentar conocerle indirectamente, como su causa. Ya lo hemos hecho al probar su existencia a partir del mundo sensible; por consiguiente, también se podrá hacerlo para probar, no ya que es, sino lo que[59]. El problema quc se plantea en ese caso es, sin embargo, saber si, aún introducidos en esta segunda vía, podemos esperar saber de El otra cosa que lo que no es.

Describir la naturaleza de Dios es atribuirle perfecciones, y, en consecuencia, darle diversos nombres. Por ejemplo, es llamarle bueno, o sabio, o poderoso, y así sucesivamente. El principio general que preside estas atribuciones es que, puesto que El es causa primera, Dios debe poseer en un grado eminente todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas. Los nombres que designan estas perfecciones deben, pues, convernirle. Sin embargo, sólo le convienen en un cierto sentido y, por lo tanto, se trata de transferir estos nombres de la criatura al creador. Esta transferencia motiva la aparición de verdaderas metáforas en el sentido propio del término, y estas metáforas son doblemente deficientes. Por una parte, consisten en designar el acto de existir divino por medio de nombres pensados para designar un existir infinitamente diferente, que es el de las cosas creadas. Por otra, los nombres que utilizamos para designar un objeto son solidarios del modo como concebimos este objeto. Los objetos naturales de nuestro entendimiento son las sustancias corporales, compuestas de materia y forma, y de las cuales cada una es un *quod est* complejo determinado por un *quo est* simple, que es su forma. La sustancia existe, pero es compleja, mientras que Dios es simple. La forma es simple, pero no existe, mientras que Dios existe. No tenemos, pues, en nuestra experiencia humana ningún ejemplo de un acto simple de ser, si bien todos los nombres trasferidos de las criaturas a Dios sólo se aplican a El en un sentido que se nos escapa. Tomemos, por ejemplo, la bondad y el bien. Un bien es una sustancia que existe, y Dios también existe, pero un bien es una sustancia concreta que al analizarla se descompone en materia y forma, esencia y existen-

59. *Sum. theol.*, I, 12, 12, ad *Resp.*

cia, lo que, de ningún modo, es el caso de Dios. En cuanto a la bondad, es un *quo est;* aquello por lo que un bien es bueno, pero no es una sustancia, mientras que Dios es subsistente en grado sumo. En resumen, lo que los nombres de tales perfecciones significan pertenece ciertamente a Dios, el ser máximamente perfecto, pero el modo como le pertenecen estas perfecciones se nos escapa, del mismo modo que el acto divino de existir que ellas son [60].

¿Cómo caracterizar la naturaleza y el alcance de un conocimiento de Dios tan deficiente? Puesto que queremos hablar de El en cuanto causa de las criaturas, todo el problema estriba en el grado de semejanza con Dios que se puede atribuir a sus efectos. Ahora bien, se trata aquí de efectos muy inferiores a su causa. Dios no engendra a las criaturas del mismo modo que un hombre engendra a otro hombre; por esta razón, mientras que un hombre engendrado posee la misma naturaleza y lleva con pleno derecho el mismo nombre que el que le engendra (al niño se le denomina hombre, con el mismo título que a su padre), los efectos creados por Dios no concuerdan con Dios ni en nombre ni en naturaleza. Aunque éste sea el caso en el que el efecto es el más deficiente por referencia a su causa, no es un caso único. Incluso en la naturaleza, ciertas causas eficientes producen efectos de un orden específicamente inferior a ellas. Puesto que los producen, es preciso que sus causas los contengan de algún modo, pero los contienen de otro modo y bajo otra forma. Así, por ejemplo, la energía solar causa, a la vez, el calor terrestre, la sequía y muchos otros efectos. Esta energía no es, sin embargo, lo que llamamos calor o sequía, es lo que puede causarlos, y, justamente porque los causa, partiendo de sus efectos, decimos, por ejemplo, que el sol es un cuerpo cálido. Se denomina causas *equívocas* a las causas de este género, cuyo orden de perfección es de un género distinto que el de sus efectos [61].

60. *Cont. gent.*, I, 30. Santo Tomás adopta aquí la opinión de Dionisio, que todos los nombres de este género pueden ser a la vez afirmados y negados de Dios: afirmados por lo que significan, negados en cuanto a su modo de significarlo.
61. *Cont. Gent.*, I, 29.

Dios contiene los efectos que ha creado precisamente a título de causa equívoca, y, en consecuencia, sus perfecciones pueden serle atribuidas [62]. Que estén en El, lo sabemos, pero ignoramos cómo están en El. Todo lo que sabemos en lo que respecta a ello es que todas ellas son en El, lo que El es, y como lo es. De este modo, nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas. El grado de perfección y eficacia que en ellas se encuentra, se contiene de modo eminente en la perfección una y simple de Dios. Más aún, lo que se encuentra en ellas en virtud de esencias distintas de sus existencias, se encuentra en Dios en grado sumo en virtud de su acto puro de existir. Pues dice Santo Tomás, *nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum:* todo lo que está en Dios es su acto de ser [63]. Ahora bien, entre lo unívoco y lo equívoco no parece concebible ningún término medio. Parece, pues, inevitable concluir que todo lo que decimos de Dios a partir de las criaturas no traspasa el plano de la equivocidad, lo cual, desde el punto de vista de la teología natural, no deja de ser, más bien, descorazonador.

Santo Tomás, como vamos a ver, corrigió esta conclusión, pero tal vez no tan radicalmente como se piensa comúnmente. No parece que haya dicho nunca que los nombres que damos a Dios no sean equívocos, sino únicamente que no son puramente equívocos. El puro equívoco se encuentra, en efecto, en el caso en que dos entes diferentes llevan, por azar, el mismo nombre. En ese caso la comunidad de nombre no implica ninguna relación real ni ningún parecido entre estos dos entes. En este sentido, el nombre de la constelación del Perro y el del animal llamado perro son puramente equívocos, pues no hay nada común sino el nombre entre las realidades que este nombre designa. El caso de los nombres que damos a Dios no es tal, puesto que corresponden a una relación de causa a efecto [64]. En lo que decimos de Dios hay siempre este elemento positivo, a saber, que

62. *Cont. Gent.*, I, 31, ad *Ex praedictis.*
63. *Cont. Gent.*, I, 32, ad *Amplius, si aliquis effectus, Sum. theol.*, I, 13, 5, ad *Resp.*
64. *Cont. Gent.*, I, 33, ad *Ex praemissis.*

debe existir un cierto parecido, no ya entre Dios y las cosas, sino, más bien, entre las cosas y Dios, el parecido incluso que el efecto tiene siempre con su causa por inferior a ella que sea. Por esta razón Santo Tomás repite continuamente la aserción de que nosotros no hablamos de Dios *secundum puram aequivocationem* y que el hombre no está condenado a no decir nada de Dios *nisi pure aequivoce* u *omnino aequivoce*[65]. Este modo de hablar «no completamente equívoco» de Dios es precisamente lo que Santo Tomás denomina la *analogía*.

Al ver cuántas artículos, memorias y volúmenes se han consagrado a esclarecer esta cuestión[66], se podría creer que el propio Santo Tomás habló con claridad y con largueza en este tema. Nada de ello, los textos de Santo Tomás sobre la noción de analogía son, relativamente, poco numerosos, y cada uno de ellos es tan sobrio que uno no puede impedir preguntarse ¿por qué razón ha alcanzado esta noción tanta importancia a los ojos de los comentadores? Tal vez haya que encontrar la razón de ello en su secreto deseo de rescatar de una miseria demasiado evidente el conocimiento de Dios que nos otorga Santo Tomás de Aquino. Cada vez más se acaba hablando de la analogía como si fuera una variedad de la univocidad más bien que de la equivocidad. Se la trata como si, al no ser *pure univoca*, pudiera llegar a ser una fuente de conocimientos casi positivos, permitiendo concebir, más o menos confusamente, la esencia de Dios. Sin embargo, tal vez no sea necesario forzar los textos

65. *Cont. Gent.*, I, 33.

66. Consultar, entre otros, F.-A. BLANCHE, *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin*, en *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 1921, pp. 52-59. B. DESBUTS, *La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin*, en *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906, pp. 377-385. B. LANDRY, *La notion d'annalogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1922. M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'annalogie en théologie dogmatique*, Paris, J. Vrin, 1931, cap. I, pp. 11-78. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, Anejo II: *De l'analogie*, pp. 821-826. L. B. GEIGER, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1953. CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Roma, 1950.

tomistas para obtener de esta noción los servicios que se esperan de ella. Basta interpretarlos, como hace el propio Santo Tomás, no en el orden del concepto quiditativo, sino en el del juicio.

Lo que Santo Tomás exige a la noción de analogía es que permita al metafísico, o al teólogo que utiliza la metafísica, hablar de Dios sin caer continuamente en el puro equívoco, y, en consecuencia, en el sofisma. Que este peligro pueda ser evitado, Santo Tomás lo comprueba en el hecho de que Aristóteles ha probado muchas cosas sobre Dios y ello por razón demostrativa, pero debe reconocerse que el Dios de Aristóteles, por inaccesible que fuese, lo era mucho menos que el EL QUE ES de Santo Tomás de Aquino[67]. Para evitar el equívoco puro se precisa, pues, apoyarse en la relación que religa todo efecto a su causa, el único nexo que permite ascender, sin error posible, de la criatura al creador. Esta relación es lo que Santo Tomás denomina analogía, es decir, proporción.

Tal como Santo Tomás la concibe, la analogía, o proporción, se encuentra en dos casos principales. En el primero, muchas cosas tienen relación con otra, aunque sus relaciones con esta otra sean diferentes. En tal caso se dice que hay analogía entre los nombres de estas cosas, porque todas ellas tienen relación con la misma cosa. Se habla, por ejemplo, de una medicina sana, de una orina sana. Una orina es sana porque es signo de salud; una medicina es sana porque es causa de salud. Hay, pues, analogía entre todo lo que es sano, en cualquier sentido que sea, porque todo lo que es sano, lo es por referencia al estado de salud de un ser vivo. En el segundo caso, no se trata ya de analogía, o proporción, que une varias cosas entre sí porque tienen todas relación con una sola, sino de la analogía que religa una cosa a otra a causa de la relación que las une. Por ejemplo, se habla de una medicina sana y de una persona sana, porque esta medicina causa la salud de esta persona. Esto ya no es aquí la analogía del signo y de la causa de

67. *Sum. theol.*, I, 13, 5, ad *Resp.* En cuanto filósofo, Santo Tomás está asegurado por el ejemplo de Aristóteles; en cuanto teólogo, lo está por la palabra de San Pablo, *Rom.*, I, 20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur".

una misma cosa (la orina y su medicamente), sino la analogía de la causa y de su efecto. Bien entendido, cuando se dice que una medicina es sana, no se pretende que ella esté en buena salud: el término «sano» no es, pues, *puramente unívoco* al remedio y al enfermo; pero el remedio es, con todo, sano, puesto que causa la salud: el término «sano» no es, pues, *puramente equívoco* al remedio y al enfermo. Es en este sentido, precisamente, como podemos denominar a Dios a partir de sus criaturas. Dios no es más bueno, justo, sabio, poderoso, que sano el remedio que cura. Sin embargo, lo que llamamos bien, justicia, sabiduría, poder, está ciertamente en Dios, puesto que Dios es su causa. Sabemos, pues, con toda certeza, que todo lo que comporta alguna perfección positiva, Dios lo es; pero sabemos también que lo es como el efecto es a su causa, según un modo de ser necesariamente deficiente. Afirmar así de Dios la perfección de las criaturas, pero según un modo que se nos escapa, es mantenerse entre lo unívoco y lo equívoco puros [68]. Al ser signos y efectos de Dios, las perfecciones de las cosas no son lo que el propio Dios, pero Dios mismo es, en un modo infinitamente más alto, lo que las cosas son. En consecuencia, hablar de Dios por analogía es decir, en cada caso, que Dios es una cierta perfección en grado sumo.

Se ha discutido mucho sobre el sentido de esta doctrina; unos acentúan, tan fuerte como es posible, el elemento de agnosticismo que supone, otros insisten enérgicamente sobre lo que garantiza valor positivo a nuestro conocimiento de Dios. La discusión puede durar tanto más tiempo cuanto que cada una de las tesis presentes podrá encontrar indefinidamente nuevos textos, totodos auténticamente tomistas, para justificarse. En el plano de lo quiditativo no hay término medio entre lo unívoco y lo equívoco. En él, las dos interpretaciones presentes son, pues, inconciliables [69], pero cesarían, sin

68. *Sum. theol.*, I, 13, 5, ad *Resp.*
69. Ver A.-D. SERTILLANGES, *Renseignements techniques*, a continuación de su traducción de la *Suma Teológica*, Paris, Desclée y Cie., 1926, t. II, p. 379-388; del mismo autor, *Le Christianisme et les Philosophies*, Paris, Aubier, s. d. (1939), pp. 268-273, en el que la posición de Santo Tomás es definida como "un agnosti-

duda, de serlo si las traspusiéramos al plano del juicio. En efecto, conviene observar que, en el caso de Dios, todo juicio, incluso si presenta la forma de un juicio de atribución, es en realidad un juicio de existencia. Ya se hable a propósito de El de esencia o de sustancia, o de bondad, o de sabiduría, no se hace nada más que repetir de El: es el *Esse*. Por esta razón el nombre que le conviene por excelencia es EL QUE ES. Si se toma uno a uno cada atributo divino preguntándose si está en Dios, habrá que responder que no está, por lo menos como tal y a título de realidad distinta, y puesto que no podemos de ningún modo concebir una esencia que solamente sea un acto de existir, no podemos en modo alguno concebir lo que Dios es, ni siquiera con la ayuda de tales atributos. Hacer decir a Santo Tomás que tenemos un conocimiento al menos imperfecto de lo que es Dios, es traicionar su pensamiento tal y como lo formuló expresamente en multitud de ocasiones. Pues no dijo solamente que la visión de la esencia divina nos está negada aquí abajo [70], sino que también declaró que «hay algo, en lo que respecta a Dios, que es completamente desconocido para el hombre en esta vida, a saber, lo que Dios es». Decir que *quid est Deus* es algo *omnino immotum* para el hombre en esta vida [71], es establecer que todo conocimiento, imperfecto o perfeto, de la esencia de Dios es radicalmente inaccesible al hombre aquí en la tierra. A toda interpretación contraria de Santo Tomás, el fa-

cismo de definición". En sentido contrario, J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Anejo III, *"Ce que Dieu est"*, pp. 827-843. Inútilmente provocadora, la fórmula "agnosticismo de definición" es no obstante correcta. Se olvida además el elemento positivo de la teología negativa. Esta no se reduce a ignorar lo que es Dios, sino, al término del esfuerzo para conocerlo, a saber que no se sabe nunca lo que es. Este conocimiento de una ignorancia, o saber de un no saber, es el término del más intenso esfuerzo intelectual: *docta ignorantia*.

70. *Sum. theol.*, I, 12, 11, ad *Resp.*

71. *In Epistolam ad Romanos*, cap. I, lect. 6; éd. de Parme, t. XIII, p. 15. Cf. "de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum". *Cont. Gent.*, III, 49, *Amplius divina substantia est suum esse.* Este pasaje remite a Dionisio, *De mystica theologia*. Apenas se puede ir más lejos que *penitus incognitum* en la vía de la negación; es el *pantélôs agnôston* de Dionisio.

moso texto de la *Suma contra los Gentiles* opone un obstáculo infranqueable: «No podemos aprehender lo que Dios es, sino lo que no es, y qué relación sostiene con El todo lo demás»[72].

Por otra parte, es cierto que Santo Tomás nos otorga un cierto conocimiento de Dios, este mismo conocimiento que, en el texto de la *Epístola a los Romanos,* San Pablo llama el de los *invisibilia Dei.* Pero hay que ver dónde termina. En primer lugar, si se tratara de un conocimiento del propio Dios, San Pablo no diría *invisibilia,* sino *invisibile,* pues Dios es uno, su esencia es una, como lo contemplan los bienaventurados aunque nosotros no lo contemplemos. La palabra de San Pablo no invita, pues, de ningún modo a relajar la sentencia según la cual no podemos conocer la esencia divina. Aquí ni se hace mención de un conocimiento semejante. El único que San Pablo nos concede es el de los *invisibilia,* es decir, de una pluralidad de puntos de vista sobre Dios, o de maneras de concebirlo *(rationes),* que designamos con nombres tomados de sus efectos y que atribuimos a El: «De este modo, el entendimiento contempla la unidad de la esencia divina bajo las razones de bondad, sabiduría, virtud, y otras del mismo género, que no están en Dios *(et huiusmodi, quae in Deo non sunt).* Las llamó las *invisibilia* de Dios, porque lo que responde en Dios a esos nombres o razones, es uno, y no es visto por nosotros»[73].

A menos de admitir que Santo Tomás se haya contradicho torpemente a sí mismo, hay que suponer que el conocimiento de Dios que nos otorga no se refiere en absoluto a su esencia, es decir, a su *esse.* Tal es, efectivamente, el caso, y él mismo no cesó de repetirlo. Todo efecto de Dios es análogo a su causa. El concepto que nos formamos de este efecto no puede en ningún caso

72. *Cont. Gent.,* I, 30, fin del capítulo.

73. *In Epistolam ad Romanos,* cap. I, lect. 6; ed. de Parme, t. XIII, p. 16. Según Santo Tomás, San Pablo habría dicho incluso más adelante "et divinitas" más bien que "et deitas" porque "divinitas" significa la participación en Dios, mientras que "deitas" significa su esencia. Que, por otra parte, la fórmula *bonitas est in deo* no puede ser aceptada más que como modo de hablar, se comprende por *Cont. Gent.,* I, 36, fin del capítulo.

transformarse para nosotros en el concepto de Dios que nos falta, pero podemos atribuir a Dios, por un juicio afirmativo, el nombre que designa la perfección correspondiente a tal efecto. Proceder así no es definir a Dios como parecido a la criatura, es fundarse en la certeza de que, puesto que todo efecto se asemeja a su causa, la criatura de la que partimos se asemeja ciertamente a Dios [74]. Por esta razón, atribuimos a Dios varios nombres, como bueno, inteligente, o sabio; y estos nombres no son sinónimos, puesto que cada uno de ellos designa nuestro concepto distinto de una perfección creada distinta [75]. No obstante, esta multiplicidad de nombres designa un objeto simple, porque los atribuimos todos al mismo objeto por vía de juicio.

Si se piensa en ello, se verá en qué medida la misma naturaleza del juicio lo predestina a jugar tal papel. Juzgar es siempre establecer una unidad por un acto complejo. En los casos en que nuestros juicios se atribuyen a Dios, cada uno de ellos afirma la identidad de una cierta perfección con el mismo *esse* divino. Por esta razón, nuestro entendimiento «expresa la unidad de la cosa por medio de la composición verbal, que es una señal de identidad, como cuando dice, *Dios es bueno*, o *Dios es bondad*, de forma que lo que hay de diversidad en la composición de estos términos es atribuible al conocimiento del entendimiento, mientras que la unidad está en la cosa conocida» [76]. Lo que Santo Tomás denomina nuestro conocimiento de Dios consiste, pues, en definitiva, en nuestra aptitud para formar proposiciones verdaderas a ese respecto. Sin duda, cada una de estas proposiciones viene a predicar lo mismo de sí mismo, pero el entendimiento puede hacerlo, razonando como si el sujeto de su proposición fuera una especie de sustrato, al que el predicado se añadiría como una forma. Así, en la proposición *Dios es bueno*, se habla como si Dios fuera un sujeto real, informado por la bondad. Esto es necesario puesto que un juicio se compone de varios términos. Pero no olvidemos, por otra parte, que no es una

74. *Cont. Gent.*, I, 29.
75. *Cont. Gent.*, I, 35, *De potentia*, q. VII, a. 6, ad *Resp.*
76. *Cont. Gent.*, I, 36.

mera yuxtaposición de términos, es su *composición*, término que Santo Tomás emplea casi siempre, no en el sentido pasivo de compuesto, sino en el sentido activo de acto de componer. Ahora bien, al efectuar la *compositio* de los términos en el juicio es precisamente su identidad real lo que el entendimiento significa, puesto que la función propia del juicio es la de significar: *identitatem rei significat intellectus per compositionem.* Y lo que es verdad de cada uno de nuestros juicios sobre Dios tomado por separado, lo es igualmente de su conjunto. Como hemos dicho, no hay dos nombres dados a Dios que sean sinónimos, pues nuestro entendimiento lo aprehende de múltiples maneras según las múltiples maneras como las criaturas le representan, pero puesto que el sujeto de todos nuestros juicios sobre Dios continúa siendo uno y el mismo, puede decirse aquí también que, aunque nuestro entendimiento «conozca a Dios bajo diversos conceptos, sabe, sin embargo, que una misma realidad responde a todos sus conceptos» [77].

Por ahí se ve de qué forma se vuelven a reunir, en un plano superior, las dos interpretaciones, afirmativa y negativa, que se ha propuesto de la teología natural de Santo Tomás de Aquino, pues las dos son verdaderas en su orden. Es exacto que, según Santo Tomás, alguna de las formas definidas que cada uno de los nombres divinos significa, no existe en Dios: *quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic non attribuuntur* [78]. No se puede, pues, decir que la bondad como tal, la inteligencia como tal, ni la fuerza como tal existan como formas definidas en el ser divino; pero sería igualmente inexacto decir que no afirmamos nada positivo respecto de Dios, al afirmar que es bueno, justo o inteligente. Lo que afirmamos en cada uno de estos casos es la misma sustancia divina [79]. Decir

77. *Sum. theol.*, I, 13, 12, ad *Resp.*
78. *De potentia,* qu. 7, art. 5, ad 2m.
79. De potentia, qu. 7, art. 5, ad *Resp.* Al utilizar este texto sobre el cual J. Maritain apoya su propia interpretación (*Les degrés du savoir,* pp. 832-834) hay que recordar la tesis precisa que Santo Tomás desarrolla en él: los nombres divinos significan la sustancia de Dios, es decir, la designan como algo que es lo que estos nombres significan. De ahí no se sigue que estas

Dios es bueno, no es simplemente decir: *Dios no es malo;* inclusive, no es simplemente decir: *Dios es causa de la bondad;* el sentido verdadero de esta expresión es que «lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, y esto en un modo más alto. Por consiguiente, no se sigue de ello que pertenezca a Dios ser bueno en tanto que causa la bondad, sino más bien al contrario, porque es bueno, expande la bondad en las cosas» [80]. Entre estas dos tesis no hay ninguna contradicción, por la simple razón de que no son sino el anverso y reverso de una única doctrina, la misma que Santo Tomás subrayaba con tanta fuerza a propósito del existir divino. ¿Qué sabemos de Dios? Indudablemente esto, que la proposición «Dios existe» es una proposición verdadera, pero lo que sea para Dios existir, no sabemos nada de ello, pues *est idem esse Dei quod est substantia, et sicut eius substantia est ignota, ita et esse* [81]. Cuando se trata de atributos divinos, la situación continúa siendo exactamente la misma. Por el hecho de haber demostrado cuáles son, no conoceremos más lo que es Dios. *Quid est Deus nescimus* [82], no cesa de repetir Santo Tomás. La ilusión de que pueda ser de otro modo, descansa simplemente en el hecho de que creemos saber de qué *esse* se trata, cuando probamos que Dios existe. Con mucha más razón creemos saber de qué bondad, de qué inteligencia, de qué voluntad se trata, cuando probamos que Dios es bueno, inteligente y que quiere. De hecho, no sabemos más de El, puesto que todos estos nombres significan la sustancia divina, idéntica al *esse* de Dios, y desconocida para nosotros, al igual que el *esse* [83]. Sin embargo, nos queda esta cer-

designaciones nos hagan concebir lo que ella es, puesto que concebimos cada una de ellas por un concepto distinto, mientras que la sustancia divina es la unidad simple de su existir.

80. *Sum. theol.*, I, 13, 2, *ad Resp.*
81. *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 1m.
82. *De potentia, loc. cit.*, ad 11m.
83. *Sum. theol.*, I, 13, 2, ad *Sed Contra.* Habiendo escrito el P. Sertillanges que "*El que es*... no es más que un nombre de criatura", M. J. Maritain califica esta fórmula de "completamente equívoca" (*Les degrés du savoir*, p. 841). Digamos, a lo sumo, provocadora, pues no tiene otro error que suponer que se ha comprendido la doctrina de Santo Tomás. Las tres palabras, "el que es", están sacadas de la lengua común: han sido hechas para

teza, a saber, que lo mismo que la proposición «Dios es» es una proposición verdadera, las proposiciones «Dios es bueno», «Dios es vida», «Dios es inteligente», y otras del mismo género, son todas proposiciones verdaderas. Que Dios sea lo que llamamos bondad, vida y voluntad, lo sabemos tan ciertamente como sabemos que es lo que llamamos ser, pero el contenido conceptual de estos términos no cambia cuando los aplicamos a Dios. Todos estos juicios verdaderos orientan, pues, nuestro entendimiento hacia un mismo polo, cuya dirección conocemos, pero que, puesto que está en el infinito, nuestras fuerzas naturales no nos permiten alcanzar. Multiplicar las proposiciones que lo designan no es de ningún modo alcanzarlo, aunque esto no sea hablar por hablar, ni perder el tiempo, puesto que, al menos, es volvernos hacia El.

3. *Las perfecciones de Dios*

Entre las perfecciones que podemos atribuir a Dios por analogía con las criaturas, tres merecen retener particularmente nuestra atención, pues constituyen las perfecciones más altas del hombre, que es la criatura terrestre más perfecta; éstas son la inteligencia, la volun-

designar cualquier otra cosa que Dios; luego, *quantum ad modum significandi*, la fórmula se aplica en primer lugar a las criaturas. Por el contrario, lo que la fórmula significa: el *esse* mismo, conviene ante todo a Dios, que es el acto puro de ser. M. J. Maritain recuerda esta distinción contra el P. Sertillanges (*Sum. theol.*, I, 13, 3, ad *Resp.*, y I, 13, 6, ad *Resp.*), mientras la fórmula de éste reposaba sobre ella. Si de primera imposición, los nombres que atribuimos a Dios son nombres de criaturas, los conceptos que les corresponden en el pensamiento continúan siendo hasta el fin conceptos de criaturas. Decir que el *id quod*, que no conocemos en la criatura más que como participación, pertenece a Dios *per prius*, o por derecho de prioridad. Es decir igualmente que lo que es Dios se nos escapa. Para evitar el "agnosticismo de definición", al que algunos se resignan mal cuando se trata de Dios, no es en un concepto más o menos imperfecto de la esencia divina donde hay que buscar refugio, sino en los juicios negativos que, a partir de los efectos múltiples de Dios, delimitan, por así decir, el lugar metafísico de una esencia que no podemos en absoluto concebir.

tad y la vida. Antropomorfismo, se dirá sin duda, pero si hay que partir de los efectos de Dios, es sabio partir del hombre más bien que de la piedra. ¿Y qué riesgo corremos al concebir a Dios a la imagen del hombre, en una doctrina en la que sabemos de antemano que nuestro concepto permanecerá infinitamente inferior a su objeto, sea cualquiera el efecto del que partamos para concebirlo?

La inteligencia de Dios podría, por otra parte, deducirse inmediatamente de su infinita perfección. Puesto que atribuimos en efecto al creador todas las perfecciones que se encuentran en la criatura, no podemos rehusarle la más noble de todas, aquella por la que un ente puede llegar a ser, en cierto modo, todos los entes, en una palabra, la inteligencia[84]. Pero es posible descubrir una razón más profunda de ello y tomada de la misma naturaleza del ser divino. Se puede constatar, antes que nada, que cada ente es inteligente en la medida en que está despojado de materia[85]. A continuación, se puede admitir que los entes cognoscentes se distinguen de los entes no dotados de conocimiento en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los entes cognoscentes pueden, además, aprehender la forma de otros entes. En otras palabras, la facultad de conocer corresponde a una amplitud más grande y a una extensión del ser en el sujeto cognoscente; la privación de conocimiento corresponde a una limitación más angosta y como a una restricción del ser que está desprovisto de él. Esto es lo que expresa la fórmula de Aristóteles: *anima est quodammodo omnia*. Una forma será, pues, tanto más inteligente cuanto más capaz sea de hacerse, por modo de conocimiento, un número más considerable de otras formas; ahora bien, la materia es la única que puede restringir y limitar esta extensión de la forma, y por esta razón se puede decir que cuanto más inmateriales son las formas, tanto más se acercan a una cierta infinitud. Es, pues, evidente que la inmaterialidad de un ente es lo que le confiere el conocimiento, y que el grado de conocimiento depende del grado de inmate-

84. *Cont. Gent.*, I, 44.
85. *Ibid.*, ad *Ex hoc.*

rialidad. Una rápida inducción acabará por convencernos de ello. Las plantas, efectivamente, están desprovistas de conocimiento en razón de su materialidad. El sentido, por el contrario, está ya dotado de conocimiento porque recibe las especies sensibles despojadas de materia. El intelecto es capaz de un grado de conocimiento superior todavía, al estar más profundamente separado de la materia. Del mismo modo su objeto propio es lo universal y no lo singular, puesto que la materia es el principio de individuación. Finalmente, llegamos a Dios, del que anteriormente se demostró que es totalmente inmaterial; por consiguiente, también es inteligente en grado superior: *cum Deus sit in summo inmaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis*[86].

Al confrontar esta conclusión con la otra de que Dios es su ser, descubrimos que la inteligencia de Dios se confunde con su existir. El conocer, en efecto, es el acto del ente inteligente. Ahora bien, el acto de un ente puede pasar a algo exterior a él; el acto de calentar, por ejemplo, pasa de lo que calienta a lo que es calentado. Pero ciertos actos, por el contrario, son inmanentes a su sujeto, y el acto de conocer es uno de ellos. Lo inteligible no experimenta nada por el hecho de que una inteligencia lo capte, pero con ello adquiere la inteligencia su acto y su perfección. Cuando Dios conoce, su acto de inteligencia le es inmanente; pero sabemos que todo lo que está en Dios es su esencia divina. La inteligencia de Dios se confunde, pues, con la esencia divina y, en consecuencia, con el existir divino que es Dios mismo; pues Dios es la identidad de su esencia y de su existir, como se ha demostrado[87].

Por ello vemos también que Dios se comprende perfectamente a sí mismo, pues si es el supremo Inteligente, como se vio anteriormente, es también el supremo Inteligible. Algo material no puede llegar a ser inteligible más que cuando es separado de la materia y de sus condiciones materiales por la luz del intelecto agente. En consecuencia, podemos decir de la inteligibilidad de las

86. *Sum. theol.*, I, 14, 1, ad *Resp. De Verit.*, qu. II, art. 1, ad *Resp.*
87. *Cont. Gent.*, I, 45.

cosas lo que decíamos de su grado de conocimiento: crece con su inmaterialidad. Dicho de otro modo, lo inmaterial es, en tanto que tal y por su naturaleza, inteligible. Por otra parte, todo inteligible es aprehendido según que es uno en acto con el ser inteligente; no obstante, la inteligencia de Dios se confunde con su esencia y su inteligibilidad se confunde también con su esencia; la inteligencia es, pues, aquí una en acto con el inteligible, y, en consecuencia, Dios, en el que el supremo grado del conocimiento y el supremo grado del cognoscible coinciden, se comprende perfectamente a sí mismo [88]. Vayamos más lejos: el único objeto que Dios conoce por sí mismo y de una manera inmediata, es a sí mismo. Es evidente que para conocer inmediatamente por sí otro objeto distinto de sí mismo, Dios debería necesariamente volver la espalda a su objeto inmediato, que es El mismo, para orientarse hacia otro objeto. Pero este otro objeto sólo podría ser inferior al primero; la ciencia divina perdería en tal caso su perfección, y esto es imposible [89].

Dios se conoce perfectamente a sí mismo y sólo conoce inmediatamente a sí mismo; esto no significa que no conozca otra cosa que a sí mismo. Semejante conclusión estaría, en cambio, en contradicción con lo que sabemos de la inteligencia divina. Partamos de este principio, que Dios se conoce perfectamente a sí mismo —principio, por otra parte, evidente al margen de toda demostración, puesto que la inteligencia de Dios es su ser y su ser es perfecto—; es evidente, por otra parte, que para conocer perfectamente una cosa hay que conocer perfectamente su poder, y para conocer perfectamente su poder se necesita conocer los efectos a los que se extiende tal poder. Pero el poder divino se extiende a otras cosas distintas de sí mismo, puesto que es la primera causa eficiente de todos los entes; en consecuencia, es necesario que, al conocerse a sí mismo, Dios conozca también todo lo demás. Y la consecuencia se hará más evidente todavía si se añade a lo que precede, que la inteligencia

88. *De Verit.*, qu. II, art. 2, ad *Resp. Cont. Gent.*, I, 47. *Sum. theol.*, I, 14, 3 ad *Resp.*
89. *Cont. Gent.*, I, 48.

de Dios, causa primera, se confunde con su ser. De donde resulta que todos los efectos que preexisten en Dios, como en su primera causa, se encuentran primeramente en su inteligencia, y que todo existe en El según su forma inteligible [90]. Esta verdad de importancia capital requiere un cierto número de precisiones.

Conviene hacer notar ante todo que, al extender el conocimiento divino a todas las cosas, no lo hacemos dependiente de ningún objeto. Dios se ve a sí mismo en sí mismo, pues se ve a sí mismo por su esencia. En lo que concierne a las demás cosas, en cambio, no las ve en sí mismas, sino en sí mismo, en tanto que su esencia contiene en sí el arquetipo de todo lo que no es El. En Dios, el conocimiento no obtiene su especificación de ninguna otra cosa que de la misma esencia de Dios [91]. Del mismo modo, la verdadera dificutad no es ésa; consiste más bien en determinar bajo qué aspecto ve Dios las cosas. ¿El conocimiento que tiene de ellas es general o particular, está limitado a lo real o se extiende también a lo posible, debemos finalmente someterle hasta los futuros contingentes? Tales son los puntos en litigio, acerca de los cuales conviene tomar una postura, tanto más firmemente cuanto que han ocasionado los más graves errores averroístas.

Se ha sostenido, en efecto, que Dios conoce las cosas con un conocimiento general, es decir, en tanto que entes, pero no con un conocimiento distinto, es decir, en tanto que constituyen una pluralidad de objetos dotados cada uno de una realidad propia. Una doctrina semejante es manifiestamente incompatible con la absoluta perfección del conocimiento divino. La naturaleza propia de cada cosa consiste en un cierto modo de participación en la perfección de la esencia divina. Dios no se conocería a sí mismo si no conociera con distinción todos los modos según los cuales su propia perfección es participable. E, incluso, no conocería de una manera perfecta la naturaleza del ser si no conociera distintamente todos los posibles modos de ser [92]. El conocimiento que

90. *Sum. theol.*, I, 14, 5, ad *Resp.*
91. *Sum. theol.*, I, 14, 5, ad 2m y 3m.
92. *Cont. Gent.*, I, 50, *Sum. theol.*, I, 14, 6, ad *Resp.*

Dios tiene de las cosas es, pues, un conocimiento propio y determinado[93].

¿Conviene decir que este conocimiento desciende hasta el singular? Esto se ha puesto en duda con cierta apariencia de razón. Conocer una cosa se reduce, en efecto, a conocer los principios constitutivos de tal cosa. No obstante, toda esencia singular está constituida por una materia determinada y una forma individualizada en dicha material. El conocimiento del singular como tal, supone, pues, el conocimiento de la materia como tal. Pero vemos que en el hombre las únicas facultades que pueden aprehender lo material y lo singular son la imaginación y el sentido, u otras facultades que se parecen a las precedentes porque utilizan también órganos materiales. El intelecto, en cambio, es una facultad inmaterial cuyo objeto propio es lo general. Pero el intelecto divino es mucho más inmaterial todavía que el intelecto humano; su conocimiento debe, por consiguiente, separarse mucho más todavía que el conocimiento intelectual humano de todo objeto particular[94].

Los principios de esta argumentación se vuelven contra la conclusión que se quiere obtener a partir de ellos. Efectivamente, permiten afirmar que el que conoce una materia determinada y la forma individualizada en esta materia conoce el objeto singular que esta forma y esta materia constituyen. Pero el conocimiento divino se extiende a las formas, a los accidentes individuales y a la materia de cada ser. Puesto que su inteligencia se confunde con su esencia, Dios conoce inevitablemente todo lo que se encuentra, de cualquier manera que sea, en su esencia. Pero todo lo que posee el ser de cualquier modo y en cualquier grado que sea, se encuentra en la esencia divina como en su origen primero, puesto que su esencia es el acto de ser; pero la materia es un cierto modo de ser, puesto que es el ser en potencia; el accidente es también un cierto modo de ser, puesto que es *ens in alio*. La materia y los accidentes entran, pues, junto con la forma, en la esencia y, en consecuencia, bajo el conocimiento de Dios. Es decir, que no se puede rehu-

93. *De Verit.*, qu. II, art. 4.
94. *Cont. Gent.*, I, 63, 1.ª obj.

sarle el conocimiento de los singulares [95]. Con esta postura, Santo Tomás se enfrentaba abiertamente al averroísmo de su tiempo. Un Siger de Brabante, por ejemplo [96], al interpretar la doctrina de Aristóteles sobre las relaciones de Dios y el mundo en su sentido más estricto, no veía en Dios más que la causa final del universo. Según El, Dios no era la causa eficiente de los entes físicos ni en su materia ni en su forma, y, puesto que no era su causa, no tenía que administrarlos providencialmente ni, incluso, que conocerlos. Por consiguiente, es la negación de la causalidad divina lo que llevaba a los averroístas a rehusar a Dios el conocimiento de los singulares; y es la afirmación de la universal causalidad divina la que conduce a Santo Tomás a atribuírselo. Siendo el mismo *Esse*, el Dios de Santo Tomás causa y conoce la totalidad del *Ens*.

Dios conoce, pues, todos los entes reales, no solamente en cuanto distintos los unos de otros, sino también en su propia individualidad, con los accidentes y la materia que los hacen singulares. ¿Conoce también los posibles? No existe una duda razonable de ello. Lo que no existe actualmente, pero puede existir, tiene al menos una existencia virtual, y en ello se distingue de la pura nada. No obstante, se ha demostrado que Dios conoce todo lo que existe, cualquiera que sea su género de existencia, porque es el Existir; Dios conoce, pues, los posibles. Cuando se trata de posibles que, aunque no existen actualmente, han existido o existirán, se dice que Dios los conoce porque tiene de ellos ciencia y visión. Cuando se trata de posibles que podrían estar realizados, pero que no lo están, ni lo han estado y no lo estarán jamás, se dice que Dios tiene de ellos la ciencia de simple inteligencia. Pero, en ningún caso, los posibles escapan a la intelección perfecta de Dios [97].

Nuestra conclusión se extiende, además, incluso a aquella clase de posibles de los que no se podría decir si

95. *Cont. Gent.*, I, 65, *Sum. theol.*, I, 14, 11, ad *Resp. De Verit.*, qu. II, art. 5, ad *Resp.*

96. Ver MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, I, p. 168; II, p. 76.

97. *Sum. theol.*, I, 14, 9, ad *Resp.*

deben o no realizarse y a los que se denomina los futuros contingentes. En efecto, se puede considerar un futuro contingente de dos modos: en sí mismo y actualmente realizado, o en su causa y pudiendo realizarse. Por ejemplo, Sócrates puede estar sentado o levantado; si veo a Sócrates sentado, veo este contingente actualmente presente o realizado; pero si veo simplemente en el concepto de Sócrates que puede sentarse o no, según quiera, contemplo el contingente bajo la forma de un futuro no determinado todavía. En el primer caso, hay materia para un conocimiento cierto; en el segundo, no es posible ninguna certeza, pues el que sólo conoce el efecto contingente en su causa no tiene de él más que un conocimiento conjetural. Pero Dios conoce todos los futuros contingentes, de un modo simultáneo, en sus causas y en sí mismo como actualmente realizados. Aunque, de hecho, los futuros contingentes se realizan sucesivamente, Dios no los conoce sucesivamente. Hemos establecido que Dios está fuera del tiempo; su conocimiento, como su ser, se mide por la eternidad; ahora bien, la eternidad, que existe completamente a la vez, abraza en un inmóvil presente el tiempo entero. Dios conoce, pues, los futuros contingentes como actualmente presentes y realizados [98], y, sin embargo, el conocimiento necesario que tiene de ellos no les quita su carácter de contingencia [99]. Por aquí se aleja también Santo Tomás del averroísmo e, incluso, del aristotelismo más auténtico [100]. Según Averroes y Aristóteles, un futuro contingente tiene como carácter esencial que puede producirse o no, no se concibe, pues, que pueda ser objeto de ciencia alguna y, desde que un contingente se conoce como verdadero, cesa de ser contingente para convertirse en necesario. Pero Aristóteles no había concebido a Dios como el acto puro de existir, causa eficiente de toda existencia. Máximamente necesario en sí mismo, el Pensamiento divino que domina el mundo de Aristóteles no piensa nada que no sea necesario; no es ni creador, ni providencia; en resumen, no es para el universo la causa que le hace existir.

98. *Sum. theol.*, I, 14, 13, ad *Resp. Cont. Gent.*, I, 67. *De Verit.*, qu. II, art. 12, ad *Resp.*
99. *Sum. theol.*, I, 14, 13, ad 1m.
100. MANDONNET, *op. cit.*, t. I, pp. 164-167; t. II, pp. 122-124.

Después de haber determinado en qué sentido conviene atribuir a Dios la inteligencia, nos queda por determinar en qué sentido debemos atribuirle la voluntad. De que Dios conoce podemos concluir que quiere, pues, al constituir el bien en tanto que conocido el objeto propio de la voluntad, es necesario que, una vez conocido, el bien sea también querido. De donde se sigue que el ente que conoce el bien está dotado, por ello mismo, de voluntad. Pero Dios conoce los bienes. Puesto que es perfectamente inteligente, como se demostró anteriormente, conoce el ente, a la vez, bajo su razón de ente y bajo su razón de bien. Dios quiere, pues, solamente aquello que conoce [101], y esta consecuencia no es solamente válida para Dios, vale también para cualquier ente inteligente, pues cada ente se encuentra respecto a su forma natural en una relación tal que, cuando no la posee, tiende hacia ella y, cuando la posee, descansa en ella. Ahora bien, la forma natural de la inteligencia es la inteligibilidad. Todo ente inteligente tiende, por consigiuente, hacia su forma inteligible cuando no la posee y descansa en ella cuando la posee. Pero esta tendencia y este reposo de complacencia dependen de la voluntad; podemos, pues, concluir que, en todo ente inteligente, debe también encontrarse la voluntad. Dios posee la inteligencia, luego también posee la voluntad [102]. Pero, por otra parte, sabemos que la inteligencia de Dios es idéntica a su existir; puesto que quiere en tanto que es inteligente, su voluntad debe ser igualmente idéntica a su existir. En consecuencia, lo mismo que el conocer de Dios es su existir, su querer es su existir [103]. Y de este modo la voluntad, como tampoco la inteligencia, no introduce en Dios ninguna especie de composición.

Veremos que de este principio resultan consecuencias paralelas a las que hemos deducido precedentemente en lo que respecta a la inteligencia de Dios. La primera es que la esencia divina constituye el objeto primero y principal de la voluntad de Dios. El objeto de la voluntad,

101. *Cont. Gent.*, I, 72.
102. *Sum. theol.*, I, 19, 1, ad *Resp.*; Cf. *De Verit.*, qu. XXIII, art. 1, ad *Resp.*
103. *Sum. theol.*, I, 19, 1. *Cont. Gent.*, I, 73.

hemos dicho, es el bien aprehendido por el intelecto. Pero lo que el entendimiento divino aprehende inmediatamente y por sí, no es otra cosa que la esencia divina [104] como ya ha sido demostrado. La esencia divina es, pues, el objeto primero y principal de la voluntad divina. Por aquí confirmamos también la certeza en la que estábamos de que Dios no depende de nada que le sea exterior. Pero no resulta de ello que Dios no quiera nada distinto de sí. La voluntad, en efecto, procede de la inteligencia. No obstante, el objeto inmediato de la inteligencia divina es Dios; pero sabemos que, al conocerse a sí mismo, Dios conoce todas las demás cosas. De igual modo, Dios se quiere a sí mismo a título de objeto inmediato, y, al quererse quiere todas las demás cosas [105]. La misma conclusión puede establecerse a partir de un principio más profundo y que nos lleva a descubrir el origen de la actividad creadora en Dios. Todo ente natural no sólo tiene, respecto a su bien propio, la inclinación que le hace tender hacia él cuando no lo posee, o que le hace descansar en él cuando lo posee; todo ente tiende también a propagarse en tanto que le es posible, y a difundir su bien propio a los otros entes. Por esta razón, todo ente dotado de voluntad tiende naturalmente a comunicar a los demás el bien que posee. Y esta tendencia es característica, en modo eminente, de la voluntad divina, de la que sabemos que deriva, por semejanza, toda perfección. En consecuencia, si los entes naturales comunican a los demás su bien propio en la medida en que poseen alguna perfección, con más razón pertenece a la voluntad divina comunicar a los demás su perfección, por modo de semejanza y en la medida en que ella es comunicable. Así pues, Dios quiere existir y quiere que los demás existan, pero se quiere a sí mismo como fin, y sólo quiere a las demás cosas por referencia a su fin, es decir, en tanto que es conveniente que otros entes participen de la bondad divina [106].

104. *Cont. Gent.*, I, 74. Esta conclusión deriva por lo demás inmediatamente de este principio, que en Dios *suum esse est suum velle: loc. cit.*, ad *Praeterea, principale volitum.*
105. *Cont. Gent.*, I, 75.
106. *Sum. theol.*, I, 19, 2, ad *Resp.*

Al ponernos en el punto de vista que acabamos de definir, nos damos cuenta inmediatamente de que la voluntad divina se extiende a todos los bienes particulares, del mismo modo que la inteligencia divina se extiende a todos los entes particulares. Para mantener intacta la simplicidad de Dios, no hay que admitir que sólo quiere a los demás entes en general, es decir, en tanto que quiere ser el principio de todos los bienes que proceden de El. Nada impide que la simplicidad divina sea el principio de una multitud de bienes participados, ni, en consecuencia, que Dios permanezca totalmente simple al querer tales o cuales bienes particulares. Cuando el bien es conocido por la inteligencia, por ello mismo es querido. Ahora bien, Dios conoce los bienes particulares, como se demostró anteriormente, luego su voluntad se extiende hasta los bienes particulares [107], incluidos los que sólo son posibles. Puesto que Dios conoce los posibles, comprendidos los futuros contingentes, en su propia naturaleza, los quiere también con su propia naturaleza. Su naturaleza propia consiste en que deben o no realizarse en un momento determinado del tiempo; en consecuencia, es así como Dios los quiere y no solamente existiendo eternamente en la inteligencia divina. Esto no significa, por otra parte, que, al quererlos en su propia naturaleza, Dios los cree, pues el querer es una acción que se termina en el interior del que quiere. Dios, al querer las criaturas temporales, no les confiere, sin embargo, la existencia. Esta existencia sólo les pertenecerá en razón de acciones divinas cuyo término es un efecto exterior al mismo Dios, a saber, las acciones de producir, crear y gobernar [108].

Hemos determinado cuáles son los objetos de la voluntad divina; veamos ahora cuáles son los diversos modos como se ejerce. Y, ante todo, ¿hay cosas que Dios no pueda querer? A esta pregunta debemos responder: sí. Pero esta afirmación debe ser inmediatamente matizada. Las únicas cosas que Dios no puede querer son aquellas precisamente que, en el fondo, no son cosas; a saber, todas las que encierran en sí mismas alguna contradic-

107. *Cont. Gent.*, I, 79.
108. *Ibid.*

ción. Por ejemplo, Dios no puede querer que un hombre sea un asno, pues no puede querer que un ente sea, a la vez, racional y desprovisto de razón. Querer que una misma cosa sea, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, ella misma y su contraria, es querer que sea y al mismo tiempo que no sea; por consiguiente, es querer lo que, de suyo, es contradictorio e imposible. Recordemos, además, la razón por la que Dios quiere las cosas. No las quiere, hemos dicho, sino en tanto que participan de su semejanza. Pero la primera condición que deben cumplir las cosas para parecerse a Dios es ser, puesto que Dios es el Ser primero, origen de todo ser. Dios no tendría ninguna razón para querer algo que fuera incompatible con la naturaleza del ser. No obstante, establecer lo contradictorio, es constituir un ente que se destruye a sí mismo; es poner, simultáneamente, el ser y el no ser. En consecuencia, Dios no puede querer lo contradictorio [109], y ello es también el único límite que conviene asignar a su voluntad todopoderosa.

Examinemos ahora lo que Dios puede querer, es decir, todo lo que, en el grado que sea, merece el nombre de ser. Si se trata del ser divino, considerado en su infinita perfección y en su suprema bondad, debemos decir que Dios quiere necesariamente este ser y esta bondad y que no podría querer lo que les es contrario. Anteriormente se probó que, en efecto, Dios quiere su ser y su bondad a título de objeto principal, y como la razón que tiene de querer las demás cosas. En consecuencia, en todo lo que Dios quiere, quiere su ser y su bondad. Pero es imposible, por otra parte, que Dios no quiera algo con una voluntad actual, pues en tal caso, sólo tendría la voluntad en potencia, y esto es imposible, puesto que su voluntad es su existir. Dios quiere, pues, necesariamente, y quiere necesariamente su propio existir y su propia bondad [110].

Pero no es así en lo que concierne a las demás cosas. Dios sólo las quiere en tanto que hacen referencia a su propia bondad como a su fin. Ahora bien, cuando queremos un cierto fin, no queremos necesariamente las cosas

109. *Cont. Gent.*, I, 84.
110. *Ibid.*, 80.

que se refieren a él, salvo cuando su naturaleza es tal que sea imposible prescindir de ellas para alcanzar este fin. Si, por ejemplo, queremos conservar nuestra vida, queremos necesariamente el alimento; y si queremos atravesar el mar, estamos obligados a desear un navío. Pero no necesitamos querer aquello sin lo cual podemos alcanzar nuestro fin; si, por ejemplo, queremos pasear, nada nos obliga a querer un caballo, pues podemos pasear a pie. Y así en lo que respecta a todo lo demás. Pero la bondad de Dios es perfecta; nada de lo que puede existir fuera de ella disminuye lo más mínimo su perfección; por esta razón, Dios, que se quiere necesariamente a sí mismo, no está obligado en absoluto a querer nada de lo demás [111]. Lo que continúa siendo verdadero es que, si Dios quiere otras cosas, no puede no quererlas, pues su voluntad es inmutable. Pero esta necesidad puramente hipotética no introduce en El ninguna necesidad verdadera y absoluta, es decir, ninguna obligación [112].

Se podría objetar, finalmente, que si Dios quiere las demás cosas con una voluntad libre de toda coacción, sin embargo, no las quiere sin razón, puesto que las quiere con miras a su fin, que es su propia bondad. ¿Diremos, pues, que la voluntad divina permanece libre de querer las cosas, pero que, si Dios las quiere, está permitido asignar una causa a esta voluntad? Sería expresarse mal, pues la verdad es que la voluntad divina no tiene causa en absoluto. Por otra parte, se comprenderá fácilmente si se recuerda que la voluntad se deriva del entendimiento y que las causas, en razón de las cuales un ente dotado de voluntad quiere, son del mismo orden que aquellas en razón de las cuales un ente inteligente conoce. En lo que concierne al conocimiento, las cosas ocurren de tal suerte que, si un intelecto comprende separadamente el principio y la conclusión, la inteligencia que tiene del principio es la causa de la ciencia que adquiere de la conclusión; pero si este intelecto cayera en la cuenta de la conclusión en el seno del principio mismo, aprehendiendo así a uno y otra en una intuición única,

111. *Sum. theol.*, I, 19, 3, ad *Resp.; Cont. Gent.*, I, 81 y 82.
112. *Cont. Gent.*, I, 83.

la ciencia de la conlusión no sería causada en él por la inteligencia de los principios, pues nada es para sí mismo su propia causa, y, sin embargo, comprendería que los principios son causas de la conclusión. Lo mismo ocurre en lo que concierne a la voluntad; en ella, el fin es a los medios como, en la inteligencia, los principios son a la conclusión. Si alguien quisiera, por un cierto acto, el fin, y por otro acto, los medios relativos a este fin, el acto por el cual quería el fin sería causa de aquel por el que quería los medios. Pero si quisiera, por un acto único, el fin y los medios, ya no se podría decir lo mismo, pues esto sería establecer que el mismo acto es causa de sí mismo. Y, sin embargo, seguiría siendo verdad que esta voluntad quiere ordenar los medios respecto a su fin. Ahora bien, lo mismo que, por un acto único, Dios conoce todas las cosas en su esencia, quiere por un acto único todas las cosas en su bondad. Lo mismo, pues, que en Dios el conocimiento que tiene de la causa no es causa del conocimiento que tiene del efecto, y que, sin embargo, conoce el efecto en su causa, de igual modo, la voluntad que tiene del fin no es la causa por la que quiere los medios, y, sin embargo, quiere los medios ordenados respecto a su fin. Quiere, pues, que aquello sea a causa de esto; pero no es a causa de esto por lo que quiere aquello [113].

Decir que Dios quiere el bien es decir que ama, pues el amor no es otra cosa que el primer movimiento de la voluntad en su tendencia al bien. Al atribuir a Dios el amor, no debemos imaginarlo afectado de una pasión, o tendencia, que se distinguiría de su voluntad y le afectaría a El mismo. El amor divino no es sino la voluntad divina del bien, y como esta voluntad no es sino el *esse* de Dios, el amor divino es, a su vez, el mismo *esse*. Tal es, por otra parte, la enseñanza de la Escritura: *Deus caritas est* (Joam. I, *Epist.* 4, 8). Aquí también, teología natural y teología revelada se encuentran en el plano de la existencia [114], como podría mostrarse punto por punto al analizar el objeto del amor divino. Es la voluntad divina la que es causa de todas las cosas. Siendo causa del

113. *Sum. theol.*, I, 19, 5, ad *Resp.*
114. *Sum. theol.*, I, 20, 1.

hecho de *que son*, el querer divino es, pues, causa de *lo que son;* ahora bien, Dios no ha querido que sean, y que sean lo que son, sino porque son buenas en la medida en que son. Decir que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas es, pues, decir que Dios ama todas las cosas, como lo muestra la razón, y lo enseña la Escritura: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti* (Sabiduría, XI, 24).

Observaremos además que la simplicidad divina no está dividida en nada por la multiplicidad de los objetos del amor divino. No hay que representarse la bondad de las cosas provocando a Dios a que las ame. Su bondad, es El quien la infunde en ellas y quien la crea. Amar a sus criaturas es siempre para Dios amarse a sí mismo, con el acto simple con el que El se quiere y que es idéntico a su existir [115]. De este modo, Dios ama todo amándose a sí mismo, y como todo ente tiene tanto de bien como de ser, Dios ama a cada ente proporcionalmente a su grado propio de perfección. Amar más una cosa que otra es, para El, preferirla a otra [116]. Preferir una cosa a otra es querer, como El, que las mejores cosas sean, en efecto, mejores que las demás [117]. En resumen, es querer que sean exactamente lo que son.

Inteligente y libre, Dios es también un Dios vivo. Y lo es, en primer lugar, por el hecho mismo de que posee inteligencia y voluntad, pues no se podría conocer ni querer sin vivir; pero lo es por una razón más directa y profunda todavía, que se obtiene de la noción misma de vida. Entre la diversidad de entes, aquellos a los que se atribuye la vida son los que contienen un principio interno de movimiento. Esto es tan cierto que nosotros lo extendemos espontáneamente a los mismos entes inanimados por poco que éstos presenten una apariencia de movimiento espontáneo: el agua que mana de una fuente es, para nosotros, el agua viva, por oposición a las aguas muertas de una cisterna o un estanque. Conocer y desear están en el número de estas acciones cuyo principio es interior al ente que las lleva a cabo, y, cuando

115. *Ibid.*, 2.
116. *Ibid.*, 3.
117. *Ibid.*, 4.

se trata de Dios, es mucho más evidente todavía que tales actos nacen de su fondo más íntimo, puesto que al ser causa primera, El es, en grado máximo, la causa de sus propias operaciones [118]. Dios aparece así ante nosotros como una fuente viva de eficacia cuyos actos brotan eternamente de su ser, o, más exactamente, cuya operación se confunde idénticamente con su mismo existir. Lo que se designa con el término de vida es, para un ente, el hecho mismo de vivir, pero considerado en una forma abstracta, lo mismo que el término carrera es una simple palabra para significar el acto concreto de correr; y con cuánta más razón todavía, puesto que la vida de un ente es aquello mismo que le hace existir. Si se trata de Dios, la conclusión se impone en un sentido más absoluto todavía, puesto que El no es solamente su propia vida, como los entes particulares son la que han recibido, sino que la es como un ente que vive por sí y causa la vida de todos los demás entes [119]. De esta vida eternamente fecunda de una inteligencia siempre en acto brota, en definitiva, la bienaventuranza divina, de la que la nuestra no podría ser sino una participación.

El término de bienaventuranza es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, puesto que ser feliz es conocer que se posee el propio bien [120]. Ahora bien, el bien propio de un ente es llevar a cabo, lo más perfectamente posible, su operación más perfecta, y la perfección de una operación depende de cuatro condiciones principales, de las cuales cada una es realizada en grado máximo en la vida de Dios. Primeramente, hace falta que esta operación se baste a sí misma y se consuma íntegramente en el interior del ente que la realiza. ¿Por qué esta exigencia? Una operación que se desarrolla completamente en el interior de un ente se lleva a cabo para su provecho, conservando el resultado que alcanza y constituyendo una ganancia positiva de la que conserva completamente el beneficio [121].

118. *Cont. Gent.*, I. 97, ad *Adhuc, vivere.*
119. *Cont. Gent.*, I, 98. Cf. *Sum. theol.*, I, 18, 4, ad *Resp.*
120. "Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo". *Cont. Gent.*, I, 100.
121. Son las operaciones que Santo Tomás denomina *immanentes:* ver, conocer, etc., por oposición a las operaciones llama-

Por el contrario, las operaciones que se consuman fuera de su autor benefician menos a él que a la obra que producen y no podrían contituir un bien del mismo orden que las anteriores; es, pues, una operación inmanente a Dios la que constituirá su bienaventuranza. El segundo carácter de la operación que constituye la bienaventuranza es que sea realizada por la potencia más alta del ente considerado; por ejemplo, en el caso del hombre, la bienaventuranza no podría consistir en el acto de un conocimiento simplemente sensible, sino únicamente de un conocimiento intelectual perfecto y seguro. Pero, además, habrá que tener en cuenta el objeto de esta operación; así, cuando se trata de nosotros, la bienaventuranza supone el conocimiento intelectual del suplemo inteligible, y esto es el tercer carácter. En cuanto al cuarto, consiste en la manera misma como se lleva a cabo la operación, que debe ser perfecta, fácil y deleitable. Ahora bien, tal es precisamente, y en el grado más perfecto, la operación de Dios: es inteligencia pura y totalmente en acto; es para sí mismo su propio objeto, lo que equivale a decir que conoce perfectamente el supremo inteligible; finalmente, siendo el acto por el que se conoce a sí mismo, lo lleva a cabo sin dificultad y con alegría; Dios es, pues, bienaventurado [122]. Aquí, incluso, decimos más: Dios es su propia bienaventuranza, puesto que es feliz por un acto de inteligencia y este acto de inteligencia es su sustancia misma. Bienaventuranza, en consecuencia, que no es solamente muy perfecta, sino que no puede ser comparada con ninguna otra bienaventuranza. Pues gozar del Soberano Bien, es con seguridad la felicidad; pero hacerse cargo de sí siendo uno mismo el Soberano Bien, ya no es únicamente participar en la felicidad, es serla [123]. De

das *transitivas*, cuyo efecto es exterior al ente que causa la operación: construir, curar, etc.

122. *Cont. Gent.*, I, 100, ad *Amplius, illud.*

123. "Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; ... Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest. Nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum...; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit". *Cont. Gent.*, I, 102.

este modo, de este atributo común a todos los demás, se puede decir que pertenece a Dios en un sentido único: *Deus qui singulariter beatus est.* La criatura lo tiene, porque, primeramente El lo es.

Estas últimas consideraciones nos llevan al punto en el que saldríamos de la propia esencia divina para pasar el examen de sus efectos. Semejante investigación estaría completamente vedada para nosotros si no hubiésemos determinado previamente, en la medida de lo posible, los principales atributos de Dios, causa eficiente y final de todo. Pero cualquiera que sea la importancia de los resultados obtenidos, si los examinamos desde el punto de vista de nuestro conocimiento humano, conviene no olvidar su extrema pobreza cuando se les compara con el objeto infinito que pretenden hacernos conocer. Es, sin duda, para nosotros una ganancia muy preciosa saber que Dios es eterno, infinito, perfecto, inteligente y bueno; pero no olvidemos que el «cómo» de estos atributos se nos escapa, pues si algunas certezas sirvieran para hacernos olvidar que la esencia divina permanece para nosotros desconocida aquí abajo, más nos valdría no poseerlas jamás. Nuestro intelecto sólo puede considerarse que sabe algo cuando lo puede definir, es decir, cuando se representa a ese algo bajo una forma que se corresponde enteramente con lo que aquél es. No obstante, no debemos olvidar que todo lo que nuestro entendimiento ha podido concebir de Dios, no lo ha concebido sino de una manera deficiente, porque el existir de Dios escapa a nuestras posibilidades. Podemos, pues, concluir, con Dionisio el Aeropagita [124], colocando el conocimiento más alto que nos está permitido adquirir en esta vida, en lo que respecta a la naturaleza divina, en la certeza de que Dios permanece por encima de todo lo que pensamos de El [125].

4. *El Creador*

Hemos visto que, según Santo Tomás, el único objeto de la filosofía como revelable es Dios, cuya naturaleza

124. *De mystica theolog.,* I, 1.
125. *De Verit.,* qu. II, art. 1, ad 9m.

debemos considerar en primer lugar y, a continuación, los efectos. Es en esta segunda cuestión en la que debemos fijarnos a continuación, pero antes de examinar los efectos de Dios, es decir, las criaturas consideradas en su orden jerárquico, debemos considerar todavía a Dios en el acto libre por el que hace existir todo lo demás [126].

El modo según el cual todo el ser emana de su causa universal, que es Dios, recibe el nombre de creación. La creación significa, ya el acto por el cual Dios crea, ya el resultado de este acto, es decir, su creación. En el primer sentido, hay creación cuando hay producción absoluta del existir. Al aplicar esta noción al conjunto de lo que existe, diremos que la creción, que es la producción de todo el ser, consiste en el acto por el cual EL QUE ES, es decir, el acto puro de ser, causa actos finitos de existir. En el segundo sentido, la creación no es ni una especie de acceso al ser (puesto que la nada no puede acceder a nada), ni una transmutación por el Creador (puesto que no hay nada allí que transmutar), es solamente una «inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet) [127]. Esto es lo que se quiere expresar al decir que Dios ha creado el universo de la nada. Pero importa hacer notar que, en una proposición tal, la preposición *de* no designa, en modo alguno, la causa material, designa simplemente un orden; Dios no ha creado el mundo de la nada en el sen-

126. Consultar, acerca de esta cuestión, los artículos de J. DURANTEL, *La notion de la création dans saint Thomas*, en *Ann. de philosophie chrétienne*, nn. de febrero, marzo, abril, mayo y junio 1912. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, en *Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Bd. XI, h. 5. Münster, 1913. Acerca de la cuestión de la eternidad del mundo, ver TH. ESSER, *Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster, 1895. JELLOUSCHEK, *Verteidigung der Möglichkkeit einer Anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis, und Joannes Capreolus*, en *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, 1911, XXVI, pp. 155-187 y 325-367. FR. M. SLADESZEK, *Die Auffasung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt*, en *Philos. Jahrbuch.*, XXXV, pp. 38-56. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1946-1948. J. F. ANDERSON, *The Cause of Being*. St. Louis, 1953.

127. *De Potentia*, qu. III, art. 3, ad *Resp.* Cf. *Sum. theol.*, I, 44, 1, ad *Resp.*

tido de que lo habría hecho salir de la nada considerada como una materia preexistente, sino en este sentido: después de la nada, ha aparecido el ser. Crear de la nada significa, pues, en suma, no crear a partir de algo. Esta expresión, lejos de establecer una materia en el origen de la creación, excluye radicalmente todas las que podríamos imaginar [128]; de igual modo, decimos de un hombre que se entristece por nada, cuando su tristeza no tiene causa [129].

Una concepción tal del acto creador tropieza inmediatamente con las objeciones de los filósofos, cuyos hábitos de pensamiento ésta contradice [130]. Para el físico, por ejemplo, un acto cualquiera es, por definición, un cambio, es decir, una especie de movimiento. Ahora bien, todo lo que pasa de un lugar a otro, o de un estado a otro, presupone un punto o un estado inicial, que sea el punto de partida de su cambio o de su movimiento, de manera que allí donde este punto de partida faltara, la misma noción de cambio se haría inaplicable. Por ejemplo: muevo un cuerpo, luego estaba en un cierto lugar de donde he podido hacerlo pasar a otro; cambio el color de un objeto, ha hecho falta, pues, un objeto de un cierto color, para que pueda darle otro. Ahora bien, en el caso del acto creador tal como acabamos de definirlo, es precisamente un punto de partida el que haría falta. Sin la creación no hay nada; con la creación hay algo. ¿No es este paso de la nada al ser una noción contradictoria, pues supone que lo que no existe puede, sin embargo, cambiar de estado y que lo que no es nada se convierta en algo? *Ex nihilo*

128. *Sum. theol.*, I, 45, 1, ad 3m.
129. *De Potentia*, qu. III, art., 1, ad 7.
130. Como el *Esse* divino con el cual es idéntico, el acto creador escapa al concepto quiditativo. Somos nosotros los que imaginamos como una especie de relación causal lo que religaría a Dios con la criatura: "Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum". *De Potentia*, qu. III, art. 3, ad *Resp.* Veremos, en cambio, que, considerada en un sentido pasivo, como efecto o término del acto creador, la creación es una relación real, o, más exactamente, es la criatura misma en su dependencia de Dios de quien recibe el ser.

nihil fit, tal es la objeción previa del filósofo contra la misma posibilidad de la creación.

Objeción que sólo tiene fuerza en la medida en que se concede su punto de partida. El físico argumenta a partir de la noción de movimiento; constata que las condiciones requeridas para que haya movimiento no son satisfechas en el caso de la creación; de donde concluye que la creación es imposible. En realidad, la única conclusión legítima de su argumentación sería que la creación no es un movimiento, y en ese caso sería plenamente legítima. Efectivamente, es verdad que todo movimiento es el cambio de estado de un ente, y cuando se nos habla de un acto que no es un movimiento, no sabemos cómo representárnoslo. Sea cualquiera el esfuerzo que podamos hacer, nos *imaginaremos* siempre la creación como si se tratara de un cambio, imaginación que hace a ésta contradictoria e imposible. En realidad, es totalmente distinta y algo que no llegamos a definir, tan extraño permanece a las condiciones de la experiencia humana. Decir que la creación es el don del ser, es todavía una fórmula engañosa, pues ¿cómo dar algo a lo que no es? Decir que es una recepción del ser no supone una mejora, pues ¿cómo lo que no es nada podría recibir? Digamos, pues, si se quiere, que es una especie de recepción del existir, sin pretender representárnosla [131].

El propio existir sólo es concebible por nosotros bajo la noción de ente; no debiera, pues, sorprendernos que la relación de dos actos de existir, uno de los cuales no es sino eso mismo, y el otro es el efecto propio del primero, permanezca inconcebible para nosotros. Es éste un punto sobre el cual Santo Tomás ha explicado su postura repetidas veces, y es también uno de los puntos donde estamos más tentados a aflojar el rigor de sus principios. Cada vez que habla directamente de la creación como tal, Santo Tomás usa el lenguaje del existir, no el del ante: *Deus ex nihilo res in esse producit* [132]. Se trata, pues, aquí

131. "Creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse". *In II Sent.*, d. 1, q. 1, art. 2, ad *Resp.*, y ad 2m. Cf. *Cont. Gent.*, II, 17. *De potentia*, q. III, art. 12, *Sum. theol.*, I, 45, 2, ad 2m y ad 3m.

132. *Sum. theol.*, I, 45, 2 ad *Resp.* Se trata aquí de la *creatio* como acto divino; pero se puede tomar este término como

de un acto que, partiendo del Esse, acaba directa e inmediatamente el *Esse*. A este título, crear es la acción propia de Dios, y sólo de El: *Creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei,* y el efecto propio de esta acción propiamente divina es también el efecto más universal de todos, aquel que otro efecto presupone, el existir: *inter omnes effectus, universalissimum est ipsum esse... Producere autem esse abolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propia actio ipsius Dei* [133]. Por esta razón, cuando Santo Tomás se pregunta cuál es en Dios la raíz del acto creador, rehúsa situarla en una cualquiera de las personas divinas: «Crear, en efecto, es propiamente causar o producir el existir de las cosas. Puesto que todo el que produce, produce un efecto que se le parece, se puede ver en la naturaleza de un efecto la de la acción que le produce. Lo que produce fuego es fuego. Y es por esta razón por la que crear pertenece a Dios segun su existir, el cual es su esencia, la cual es común a las tres personas [134].» Aplicación teológica de las más ins-

significando el efecto de este acto. Así entendida, la *creatio* debe ser definida como un *aliquid,* que se reduce a la dependencia ontológica de la criatura respecto del creador. Dicho de otro modo, es la *relatio* real por la cual el existir creado depende del acto creador (Cf. *Sum. theol.*, I, 45, 3. *De Potentia*, qu. III, art. 3). Es lo que Santo Tomás denomina la "creatio passive accepta" (*De Potentia*, III, 3, ad 2m) y que a veces se denomina más brevemente, la *creatio passiva*. Término de la creación como tal, la criatura es como el sujeto de esta relación real con Dios que es la *creatio passiva;* ésta es "prius ea in esse, sicut subjectum accidente". *Suma theol.*, I, 45, 3, ad 3m.

133. *Sum. theol.*, I, 45, 5, ad *Resp.* Cf. "Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quam rationem". *Sum. theol.*, III, 2, 7, ad 3m.

134. *Sum. theol.*, I, 45, 6, ad *Resp.* Para Duns Scoto, por el contrario, en el que la ontología del *esse* se eclipsa ante la del *ens,* relacionar la creación con la esencia divina, sería concebirla como la operación de una *naturaleza,* no como un acto libre. Consecuencia necesaria en una doctrina en la que la *essentia* de Dios no es su acto puro de *Esse*. Para asegurar el carácter libre del acto de crear, Duns Scoto debe situar, por tanto, la raíz en otra parte, no en la esencia de Dios, sino en su voluntad. Ver la crítica de la posición de Santo Tomás en *Quaest quodlib.*, qu. 8, n. 7, donde la *Suma teológica* de Santo Tomás (I, 45, 6) es manifiestamente a lo que se apunta.

tructivas, puesto que saca a plena luz el alcance existencial último de la noción tomista de creación: *cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius* [135].

Si tal es el modo de producción que se designa por el nombre de creación, se ve inmediatamente por qué razón solamente Dios puede crear. Esto es lo que niegan los filósofos árabes, y, especialmente, Avicena. Este último, aún admitiendo que la creación sea la acción propia de la causa universal, estima, sin embargo, que ciertas causas inferiores, actuando como instrumentos de la causa primera, son capaces de crear, Avicena enseña que la primera sustancia separada creada por Dios crea después de ella la sustancia de la primera esfera y su alma, y que, a continuación, la sustancia de esta esfera crea la materia de los cuerpos inferiores [136]. De igual modo, también, el Maestro de las Sentencias [137] dice que Dios puede comunicar a la criatura el poder de crear, pero solamente a título de ministro y, en modo alguno, por su propia autoridad. Pero hay que saber que la noción de criatura creadora es contradictoria. Toda creación que se hiciera por intermedio de una criatura presupondría, evidentemente, la existencia de esta criatura. Ahora bien, sabemos que el acto creador no presupone nada anterior, y eso es verdad tanto para la causa eficiene como para la materia. Pura y simplemente, hace falta que el ser suceda al no ser. El poder creador es, pues, incompatible con la condición de la criatura, la cual, no siendo por sí misma, no podría conferir una existencia que no le pertenece por esencia, pues no puede obrar sino en virtud del existir que ha recibido anteriormente [138]. Dios, por el contrario, siendo el ser por sí, puede también causar el ser, y como es el único ser por sí, es también el único que puede producir la misma existencia de los otros entes. Al modo de ser único corresponde un modo de causalidad única; la creación es la acción propia de Dios.

135. *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

136. Comparar MANDONNET, *Siger de Brabrant et L'Averroïsme latin au XIIe. siècle,* I, p. 161: II, pp. 111-112.

137. P. LOMBARD, *Sent.* IV, 5, 3, ed. Quaracchi, 1916, t. II, p. 776.

138. *Sum. theol.*, I, 45, 5, ad *Resp.* Cf. *Cont. Gent.*, II, 21.

Es interesante, por otra parte, remontarse al secreto motivo por el que los filósofos árabes reconocen en la criatura el poder de crear. Según ellos, una causa una y simple sólo podría producir un único efecto. De lo uno sólo puede salir lo uno; por consiguiente, hay que admitir una sucesión de causas únicas que produzcan cada una un efecto, para explicar que, a partir de la primera causa una y simple, que es Dios, haya salido la multitud de las cosas. Es muy cierto decir que de un principio uno y simple sólo puede salir lo uno, pero esto es verdad solamente en lo concerniente a lo que obra por necesidad de naturaleza. Los filósofos árabes admiten criaturas que sean al mismo tiempo creadoras porque, en el fondo, consideran la creación como una producción necesaria. La refutación completa de su doctrina nos conduce, pues, a averiguar si Dios produce las cosas por necesidad de naturaleza y a ver de qué manera, a partir de su esencia una y simple, puede surgir la multiplicidad de los entes creados.

La respuesta de Santo Tomás a estos dos problemas se contiene en una frase. Establecemos, dice él, que las cosas proceden de Dios por modo de ciencia y de inteligencia, y, según este modo, una multitud de cosas puede proceder inmediatamente de un Dios uno y simple cuya sabiduría contiene en sí la universalidad de los entes [139]. Veamos lo que implica una afirmación semejante y qué profundidad aporta a la noción de creación.

Las razones por las cuales se debe sostener firmemente que Dios ha producido las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad y sin ninguna necesidad natural son tres. He aquí la primera. Es preciso reconocer que el universo está ordenado con miras a un cierto fin; si fuera de otro modo, todo en el universo se produciría por azar. Dios se ha propuesto, pues, un fin al realizarlo. Ahora bien, es más cierto que la naturaleza puede, como la misma voluntad, obrar por un fin; pero la naturaleza y la voluntad tienden hacia su fin de maneras diferentes [140]. La naturaleza, en efecto, no conoce ni el fin, ni su razón de fin, ni la relación de los medios a su fin; no puede,

139. *De Potentia,* q. III, art. 4, ad *Resp.*
140. *De Potentia,* qu. III, art. 4, ad *Resp.*

por tanto, ni proponerse un fin, ni moverse hacia él, ni ordenar o dirigir sus acciones con relación a este fin. El ente que obra por voluntad posee, por el contrario, todos estos conocimientos que faltan a la naturaleza; obra por un fin en el sentido de que lo conoce, que se lo propone, que, por decirlo así, se mueve a sí mismo hacia este fin, y que ordena sus acciones por referencia a él. En una palabra, la naturaleza sólo tiende hacia un fin en la medida en que está movida y dirigida hacia este fin por un ente dotado de inteligencia y voluntad; la flecha tiende hacia un destino determinado a causa de la dirección que le imprime el arquero. Ahora bien, lo que no es sino por otro es siempre posterior a lo que es por sí. Si la naturaleza tiende, pues, hacia un destino que le es asignado por una inteligencia, es preciso que el ser primero, del cual obtiene ella su fin y su disposición respecto a su fin, lo haya creado no por necesidad de naturaleza, sino por inteligencia y voluntad.

La segunda prueba es que la naturaleza obra siempre, si nada lo impide, de una sola y misma manera. Y la razón de ello es que cada cosa obra según su naturaleza, de suerte que, mientras permanezca siendo ella misma, obrará del mismo modo; pero todo lo que obra por naturaleza está determinado a un modo único de ser; la naturaleza lleva a cabo siempre una sola y misma acción. En cambio, el ser divino no está determinado, en absoluto, a un modo de ser único, hemos visto que, por el contrario, contiene en sí la total perfección de ser. Si obrara por necesidad de naturaleza, produciría una especie de ser infinito e indeterminado; pero dos seres infinitos simultáneos son imposibles [141]; es, en consecuencia, contradictorio que Dios obre por necesidad de naturaleza. Pero, fuera de la acción natural, el único modo de acción posible es la acción voluntaria. Concluyamos, pues, que las cosas proceden, como efectos determinados, de la infinita perfección de Dios, según la determinación de su inteligencia y de su voluntad.

La tercera razón se obtiene de la relación que une los efectos a su causa. Los efectos sólo preexisten en su cau-

141. *Suh. theol.*, I, 7, 2, ad *Resp.*

sa según el modo de ser de esta causa. El ser divino es su misma inteligencia: sus efectos preexisten, pues, en El según un modo de ser inteligible; proceden, por tanto, de El según un modo de ser inteligible, por modo de voluntad. La inclinación de Dios a llevar a cabo lo que su inteligencia ha concebido pertenece, en efecto, al dominio de la voluntad.

Luego la voluntad de Dios es la causa primera de todas las cosas [142]. Queda por explicar de qué forma puede derivar una multitud de seres particulares de este ser uno y simple. Dios es el ser infinito de quien recibe el ser todo lo que existe; pero, por otra parte, Dios es absolutamente simple y todo lo que hay en El es su propio *esse*. ¿Cómo puede preexistir en la simplicidad de la inteligencia divina la diversidad de las cosas finitas? La teoría de las ideas nos permitirá resolver esta dificultad.

Por el nombre de ideas, se entiende las formas consideradas como si tuvieran una existencia fuera de las mismas cosas. Ahora bien, la forma de una cosa puede existir fuera de esta cosa por dos razones diferentes, ya sea porque es el ejemplar de aquello de lo que se dice que es la forma, o bien porque es el principio que permite conocerla. Y, en los dos sentidos, es necesario establecer la existencia de las ideas en Dios. En primer lugar, las ideas se encuentran en Dios en forma de ejemplares o modelos. En toda generación que no resulte de un simple azar, la forma de lo que ha sido engendrado constituye el fin de la generación. Pero puede tenerlo de un doble modo. En ciertos entes, la forma de lo que deben realizar preexiste según su ser natural; tal es el caso de los que obran por naturaleza: el hombre engendra al hombre y el fuego engendra al fuego. En otros entes, por el contrario, la forma preexiste según un modo de ser puramente inteligible; tal es el caso de los que obran por inteligencia; y es así como el parecido o el modelo de la casa preexiste en el pensamiento del arquitecto. Ahora bien, sabemos que el mundo no resulta del azar; sabemos también que Dios no obra por necesidad de naturaleza; es preciso, pues, admitir la existencia en la inte-

142. Sum. theol., I, 19, 4, ad *Resp. De Potentia*, qu. III, art. 10, ad *Resp.*

ligencia divina de una forma a cuya semejanza el mundo ha sido creado. Y esto mismo es lo que se denomina una idea [143]. Vayamos más lejos. Existe en Dios no solamente una idea del universo creado, sino también una pluralidad de ideas correspondiente a los diversos entes que constituyen este universo. La evidencia de esta proposición aparecerá si se considera que, cuando un efecto cualquiera es producido, el fin último de este efecto es, precisamente, aquello que el que lo produce tenía, principalmente, la intención de realizar. El fin último respecto al cual están dispuestas todas las cosas es el orden del universo. Siendo, pues, el orden del universo la intención propia de Dios al crear todas las cosas, es necesario que Dios tenga en sí la idea del orden universal. Pero no se puede tener verdaderamente la idea de un todo si no se tienen las ideas propias de las partes de las que este todo está compuesto. De este modo, el arquitecto no puede concebir verdaderamente la idea de una causa si no encuentra en sí la idea de cada una de sus partes. Por consiguiente, es preciso que las ideas propias de todas las cosas estén contenidas en el pensamiento de Dios [144].

Al mismo tiempo comprendemos por qué esta pluralidad de ideas no repugna a la simplicidad divina. La dificultad que se pretende ver en ello resulta de un simple equívoco. Existen, efectivamente, dos tipos de ideas: unas que son copias, otras que son modelos. Las ideas que formamos en nosotros a semejanza de los objetos entran en la primera categoría; son ideas *por medio de las cuales* comprendemos formas que hacen pasar a nuestro intelecto de la potencia al acto. Es demasiado evidente que, si el intelecto divino estuviera compuesto de una pluralidad de ideas de este género, su simplicidad se encontraría, por ello mismo, destruida. Pero la consecuencia no se impone en absoluto, si establecemos en Dios todas las ideas en la forma en que la idea de la obra se encuentra en el pensamiento del obrero. La idea ya no es, entonces, *aquello por lo cual* el intelecto conoce, sino *aquello que* el intelecto conoce y aquello por lo cual el ente inteligente puede llevar a cabo su obra. Una plura-

143. *Sum. theol.*, I, 15, 1, ad *Resp.*
144. *Sum. theol.*, I, 15, 2, ad *Resp.*

lidad de tales ideas no introduce ninguna composición en el intelecto en el que éstas se encuentran; su conocimiento, por el contrario, está implicado en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Hemos dicho, en efecto, que Dios conoce perfectamente su propia esencia; conoce, pues, todos los modos según los cuales es cognoscible. Ahora bien, la esencia divina puede ser conocida no solamente tal como es en sí misma, sino también en tanto que es participable de una cierta manera por las criaturas. Cada criatura posee su propio ser, que no es sino una cierta manera de participar en la semejanza de la esencia divina, y la idea propia de la criatura representa simplemente tal modo particular de participación. Así pues, en tanto que Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura determinada, posee la idea de esta criatura. Y lo mismo para todas las demás [145].

Sabemos que las criaturas preexisten en Dios según su modo de ser inteligible, es decir, en forma de ideas, y que estas ideas no introducen en el pensamiento de Dios ninguna complejidad. Nada nos impide, pues, ver en El al autor único e inmediato de los múltiples entes de los que el universo está compuesto. Pero el resultado más importante, quizás, de las consideraciones que preceden es mostrarnos hasta qué punto nuestra primera determinación del acto creador era insuficiente y vaga. Al decir que Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, excluimos del acto creador la concepción que lo asimilaría a la actividad del obrero, que dispone con miras a su obra de una materia preexistente. Pero si tomamos esta expresión en un sentido negativo, como hemos visto que hay que hacerlo, esta deja el origen primero de las cosas completamente sin explicar. Es muy cierto que la nada no es la matriz original de donde pueden salir todas las criaturas; el ser sólo puede salir del ser. Ahora sabemos de qué primer ser han salido todas las demás; éstos existen sólo porque toda esencia es derivada de la esencia divina: *omnis essentia derivatur ab essentia divina* [146]. Esta fórmula no

145. *Sum. theol.*, I, 15, 2, ad *Resp.* Cf. *De Verit.*, qu. III, art. 1, ad *Resp.*

146. *De Verit.*, III, 5, ad *Sed contra*, 2. "Sicut sol radios suos amittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios

fuerza en absoluto el verdadero pensamiento de Santo Tomás, pues ningún ser existe sino porque Dios *es* virtualmente todos los seres: *est virtualiter omnia;* y tampoco añade nada a la afirmación del filósofo, tantas veces reiterada, de que cada criatura es perfecta en la misma medida en que participa de la perfección del ser divino [147].

Tal vez se preguntará de qué modo pueden derivarse las criaturas de Dios sin confundirse con El o añadirse a El. La solución de este problema nos lleva al problema de la analogía. Las criaturas no tienen ninguna bondad, ninguna perfección, ninguna parcela de ser que no hayan recibido de Dios; pero también sabemos que nada de todo esto está en la criatura según el mismo modo que en Dios. La criatura no es lo que ella tiene; Dios es lo que tiene; es su existir, su bondad y su perfección, y por esta razón, las criaturas, aunque deriven su existir del existir del propio Dios, puesto que El es el Esse considerado en absoluto, lo tienen, sin embargo, de una manera participada y deficiente que les mantiene a una distancia infinita del creador. Puro *análogo* del ser divino, el ser creado no puede ni constituir una parte integrante de él, ni adicionarse a él, ni restar de él. Entre dos grandezas que no son del mismo orden no hay una medida común, este problema es, pues, un falso problema; se des-

suos, id est, participationes sui, diffundit ad rerum creationem", *In II Sent.*, Prolog.; *Sum. theol.*, I, 6, 4, ad *Resp.* Para la fórmula citada en el texto ver *Cont. Gent.*, II, 15, ad *Deus secundum hoc.* El término *virtualiter* no implica, bien entendido, ninguna pasividad de la substancia divina; significa que el ser divino contiene, por su perfecta actualidad, la razón suficiente del ser análogo de las cosas. Las contiene como el pensamiento del artista contiene sus obras: "Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideais in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales". II, *Sent.*, 18, 1, 2, ad *Resp.*

147. Recordemos, para evitar todo equívoco: 1.º que las criaturas son deducidas de Dios en cuanto que ellas tienen en El su ejemplar: *omne esse a beo exemplariter deducitur* (*In de Div. Nom.*, I, 4) y 2.º que participar, en lenguaje tomista, no significa ser una cosa, sino no serla; participar en Dios, no es ser Dios (*Sum. theol.*, I, 75, 5 ad 1m y ad 5m). Aquí, como en toda la ontología tomista, la noción de analogía es fundamental.

vanece desde el momento en que se plantea correctamente la cuestión.

Quedaría por investigar, finalmente, por qué razón ha querido Dios realizar fuera de sí estos entes particulares y múltiples que conocía como posibles. En El, y considerada en su ser inteligible, la criatura se confunde con la esencia divina; más exactamente todavía, la criatura en tanto que idea no es otra cosa que la esencia creadora [148]. ¿Cómo puede ser que Dios haya proyectado fuera de sí, si no sus ideas, por lo menos una realidad cuyo ser consiste completamente en imitar ciertas ideas que El piensa al pensarse El mismo? Hemos encontrado ya la única explicación que nuestro espíritu humano puede aportar; el bien tiende naturalmente a difundirse fuera de sí; su característica es que busca comunicarse con los demás entes en la medida en que son capaces de recibirle [149]. Lo que es verdad de todo ente bueno en la medida en que es tal, es verdad, en forma eminente, del Soberano Bien que llamamos Dios. La tendencia a extenderse fuera de sí y a comunicarse no expresa más que la sobreabundancia de un ser infinito cuya perfección desborda y se distribuye en una jerarquía de seres participados: del mismo modo, el sol, sin tener necesidad de razonar ni de escoger, ilumina, por la sola presencia de su ser, todo lo que participa en su luz. Pero esta comparación, de la que hace uso Dionisio, exige algún esclarecimiento. La ley interna que rige la esencia del Bien y le lleva a comunicarse no debe ser entendida como una necesidad natural que Dios estaría constreñido a sufrir. Si la acción creadora semeja a la iluminación solar en que Dios, como el sol, no deja a ningún ser escapar a su influencia, aquella difiere de ésta en cuanto a la privación de voluntad [150]. El bien es el objeto propio de la voluntad; la causa de la criatura es, pues, la bondad de Dios, en tanto que es querida y animada por El. Pero ella lo es, sólo por intermedio de la voluntad [151]. De este modo, establecemos a la vez que hay en Dios una tendencia infinitamente poderosa a difundir-

148. *De Potentia,* qu. III, art. 16, ad 24m.
149. *Sum. theol.,* I, 19, 2, ad *Resp.*
150. *De Potentia,* qu. III, art. 10, ad 1m.
151. *Ibid.,* ad 6m.

se fuera de sí o a comunicarse, y que, sin embargo, sólo se comunica o difunde por un acto de voluntad. Y estas dos afirmaciones, muy lejos de contradecirse, se corroboran.

Lo voluntario, en efecto, no es otra cosa que la inclinación hacia el bien que aprehende el entendimiento. Dios, que conoce su propia bondad, simultáneamente en sí misma y como imitable por las criaturas, la quiere, por consiguiente, en sí misma y en las criaturas que pueden participar en ella. Pero de que la voluntad divina sea tal, no resulta en modo alguno que Dios esté sometido a una necesidad cualquiera. La Bondad divina es infinita y total; toda la creación entera no podría, pues, acrecentar esta bondad lo más mínimo, y, a la inversa, aunque Dios no comunicara su bondad a ningún ser, ésta no se vería disminuída por ello en absoluto [152]. La criatura en general no es un objeto que pueda introducir alguna necesidad en la voluntad de Dios. ¿Afirmaremos, por lo menos, que si Dios quería realizar la creación, debía realizar necesariamente la que realizó? De ninguna manera; y la razón de ello continúa siendo la misma. Dios quiere necesariamente su propia bondad, pero esta bondad no recibe ningún acrecentamiento por la existencia de las criaturas; no perdería nada por el hecho de su desaparición. En consecuencia, lo mismo que Dios manifiesta su bondad por medio de las cosas que existen actualmente y, por medio del orden que introduce actualmente en el seno de estas cosas, de igual modo podría manifestarla por otras criaturas dispuestas en otro orden diferente [153]. Al ser el universo actual el único que existe es, por ello mismo, el mejor que hay pero no el mejor que pudiera existir [154].

Lo mismo que Dios podía crear un universo o no crearlo, podía crearlo mejor o peor sin que, en ningún caso, su voluntad estuviera sometida a alguna necesidad [155]. En cualquier caso, puesto que todo lo que es, es bueno en tanto que es, todo universo creado por Dios hubiese sido

152. *Ibid.*, ad 12m.
153. *De Potentia,* qu. I, art. 5, ad *Resp. Sum. theol.*, I, 25, 5, ad *Resp.*
154. *De Potentia,* qu. III, art. 16, ad 17m.
155. *Sum. theol.*, I, 25, 6, ad 3m.

bueno. Todas las dificultades que pueden fundarse en este punto tienen su origen en una misma confusión. Estas suponen que la creación pone a Dios en relación con la criatura como con un objeto; a partir de ahí estamos naturalmente inclinados a buscar en la criatura la causa determinante de la voluntad divina. Pero, en realidad, la creación no introduce en Dios ninguna relación respecto a la criatura; aquí la relación es unilateral y se establece únicamente entre la criatura y el creador como entre el ser y su principio [156]. Debemos, pues, mantenernos firmemente en esta conclusión, que Dios se quiere y sólo quiere necesariamente a sí mismo y si la sobreabundancia de su ser y de su amor le lleva a quererse y a amarse hasta en las participaciones finitas de su ser, no hay que ver en ello sino un don gratuito, nada que se parezca, incluso de lejos, a una necesidad.

Querer llevar más lejos la investigación sería exceder los límites de lo cognoscible o, más exactamente, intentar conocer lo que no existe. Las únicas preguntas que todavía se pueden plantear serían éstas: ¿por qué Dios, que podría no crear el mundo, ha querido, no obstante, crearlo? ¿Por qué, si podía crear otros mundos, ha querido crear precisamente éste? Pero tales preguntas no incluyen respuesta, a menos que nos demos por satisfechos con la siguiente: ello es así porque Dios lo ha querido. Sabemos que la voluntad divina no tiene causa. Sin duda, los efectos que presuponen algún otro efecto no dependen únicamente de la voluntad de Dios; pero los efectos primeros dependen únicamente de la voluntad divina. Diremos, por ejemplo, que Dios ha dotado al hombre de sus manos para que obedezcan al intelecto ejecutando sus órdenes; ha querido que el hombre estuviese dotado de un intelecto porque esto era necesario para que fuese hombre; y ha querido, finalmente, que hubiese hombres para la mayor perfección del universo y porque quería que estas criaturas existiesen con el fin de gozar de El. Pero asignar una causa ulterior a esta última voluntad es lo que permanece absolutamente imposible; la existencia del universo y de criaturas capaces de gozar de su crea-

156. *Sum. theol.*, I, 45, 3, ad *Resp.* y ad 1m. *De Potentia*, qu. III, art. 3, ad *Resp.*

ción no tiene otra causa que la pura y simple voluntad de Dios [157].

Tal es la verdadera naturaleza de la acción creadora, al menos en la medida en que nos es posible determinarla. Nos queda por considerar sus efectos. Pero antes de examinarlos en sí mismos y según la disposición jerárquica que han recibido de Dios, debemos examinar en su conjunto la teología natural de Santo Tomás de Aquino, para obtener los caracteres propios que la distinguen de las que la han precedido y de la mayor parte de las que le han seguido.

157. *Sum. theol.*, I, 19, 5, ad 3m. *De potentia*, q. III, a. 17, ad *Resp.* Esta es la razón por la que el axioma neoplatónico: *bonum est diffusivum sui*, no debe entenderse en Santo Tomás en el sentido platónico de una causalidad eficiente del Bien, sino solamente en el sentido de la causa final: "Bonum dicitur diffusivum sui per modum finis". *I Sent.* d. 34, q. 2, art. un. ad 4; y *Cont. Gent.*, I, 37, ad *Amplius*. Ver acerca de este punto el excelente trabajo de J. PEGHAIRE, *L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le neoplatonisme et le thomisme*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, enero 1932, sección especial, pp. 5-32.

CAPITULO IV

LA REFORMA TOMISTA

Aun siendo teólogo, Santo Tomás modificó la filosofía profundamente. En dos puntos al menos la transmitió a sus sucesores distinta de como la había encontrado; el primero es la noción de Dios, el otro es la noción de ente finito. En primer lugar consideraremos su contribución principal a la teología, a continuación su metafísica del ente creado u ontología.

1. *Una nueva teología*

No se puede apreciar en su justo valor, ni incluso comprender plenamente la teología de Santo Tomás de Aquino [1], a menos de reconducirla a su lugar en la historia del problema. No es muy difícil hacerlo, en la medida, al menos, en que él mismo lo hizo. Más allá de este punto crecen las dificultades hasta hacerse, finalmente, insuperables, pero se puede intentar, al menos, definir su naturaleza, dejando al juicio de cada uno el cuidado de proponer una interpretación definitiva de ella.

Lo que Santo Tomás ha señalado con una precisión suficiente para que no exista el temor de falsear gravemen-

1. Se puede llamar teología natural a la que Santo Tomás elaboró, de hecho, como resultado de su esfuerzo para obtener la inteligencia de la fe. Pero él no reivindicó este título por ninguna parte de su obra, no más, por otro lado, que el de filosofía cristiana. La *sapientia* que confiere la *sacra doctrina* era todo su estudio.

te su pensamiento, es la curva histórica del problema del origen radical de las cosas. Dos veces, al menos, la ha descrito del mismo modo. La descripción que da de ella es la de un filósofo preocupado por encontrar, en la estructura del propio conocimiento humano, la razón de las etapas que ha seguido en el estudio de este problema.

Nuestro conocimiento descansa, en primer lugar, en lo sensible, es decir, en las cualidades de los cuerpos. Los primeros filósofos pensaron, pues, primeramente que no había otro ser que los entes materiales, es decir, los cuerpos sensibles. Para ellos, estos cuerpos eran increados, lo que llamaban producción de un nuevo cuerpo es, simplemente, la aparición de una nueva agrupación de cualidades sensibles.

Estos filósofos no llevaron el estudio del origen de los entes más allá del problema de sus transmutaciones accidentales. Para explicar estas transmutaciones, recurrían a diversas especies de movimientos, como la rarefacción y la condensación por ejemplo, movimientos cuya causa atribuían a principios variables según sus diversas doctrinas: la Afinidad, la Discordia, el Intelecto u otras del mismo género. Tal fue la contribución de los presocráticos al estudio de este problema. Puesto que los hombres sólo pueden entrar en el conocimiento de la verdad progresivamente, paso a paso, no debe asombrar que éstos se hayan detenido ahí.

La segunda etapa de esta evolución corresponde a la obra de Platón y Aristóteles. Estos dos filósofos observaron que todo ente corporal está formado por dos elementos, la materia y la forma. Ni Platón ni Aristóteles se preguntaron acerca del origen de la materia más que sus predecesores. Para ellos, ésta no tenía causa. En cuanto a las formas de los cuerpos, les asignaban, por el contrario, un origen. Según Platón, las formas sustanciales procedían de las Ideas. Según Aristóteles, las Ideas no podían bastar, en ningún caso, para explicar la generación de nuevas sustancias que, continuamente, se observa en la experiencia. Aunque existan, lo cual no piensa Aristóteles, las Ideas no son causas. Sería necesario, pues, admitir, en toda hipótesis, una causa de estas participaciones de la materia en las Ideas que llamamos «formas sustanciales». No es la Salud-en-sí la que cura las enferme-

dades, es el médico[2]. En el caso de la generación de las sustancias, la causa eficaz es el movimiento de traslación del sol según el Eclíptico. En efecto, este movimiento supone, a la vez, la continuidad requerida para explicar que las generaciones y corrupciones sean continuas, y la dualidad sin la cual no se comprendería que pueda causar no sólo generaciones, sino también corrupciones[3]. Cualquiera que sea el pormenor de estas doctrinas, bastará retener de ellas lo siguiente: decir por qué causa se unen las formas a la materia es asignar el origen de las sustancias. Los filósofos precedentes habían partido de sustancias completamente constituidas. Como si no hubiera que justificar su existencia, explicaban únicamente por qué razón, una vez dadas sustancias específicamente distintas, los individuos se distinguen en el seno de cada especie. Elevarse así de lo que hace que un ente sea *hoc ens* a lo que hace que sea *tale ens* era progresar del plano del accidente al de la sustancia. Un progreso indiscutible, pero todavía no definitivo.

Explicar la existencia de un ente es explicar la existencia de todo lo que es. Los presocráticos habían justificado la existencia de los individuos como tales, Platón y Aristóteles habían justificado la existencia de las sustancias como tales, pero ni unos ni otros parecían haber soñado siquiera que hubiese que explicar la existencia de la materia. Sin embargo, al igual que la forma, la materia es un elemento constitutivo de los cuerpos. Quedaba, pues, la posibilidad de un último progreso después, incluso, de Platón y Aristóteles: fijar la causa última del ente completo, es decir, de su materia, de su forma y de sus accidentes; con otras palabras, no decir de un ente simplemente por qué es *hoc ens,* o por qué es *tale ens,* sino por qué es un *ens*. Cuando preguntamos por qué razón los entes existen como tales, incluidos en ello sus materias, sus formas y sus accidentes, una única respues-

2. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, II, 9, 335 b. Completamos en análisis de *Sum. theol.*, I, 44, 2, ad *Resp.*, con la ayuda del *De Generatione* de Aristóteles, II, 6 y sigs., en donde Santo Tomás ha tomado los materiales de su propia exposición.

3. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336-a-b; trad. J. Tricot, Paris J. Vrin, 1934, p. 141.

ta es posible: el acto creador de Dios[4]. Una vez que ha llegado a este punto, nuestra razón humana ha agotado la cuestión dentro de sus posibilidades; el problema del origen radical del ser está resuelto.

Sólo este texto nos autorizaría a concluir que la doctrina de Aristóteles no aportaba, a los ojos de Santo Tomás, una completa solución del problema del ser. Si se piensa qué infinita distancia separa a un Dios creador de un Dios no creador, se puede concluir que Santo Tomás vio claramente cuánto difería su propio Dios del de Aristóteles. Esta insuficiencia del aristotelismo la ha denunciado Santo Tomás expresamente como uno de los errores capitales contra los artículos de la fe cristiana[5]. ¿A qué pensadores se debe honrar por haber sobrepasado a Platón y Aristóteles llegando hasta el problema del origen del ente en tanto que ente? El texto de la *Suma Teológica,* cuyo análisis acabamos de leer, introduce a los autores de esta reforma metafísica en forma anónima: *Et ulterius* (después de Platón y Aristóteles) *aliqui se erexerunt ad considerandum ens in quantum ens*[6]. Ciertamen-

4. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.,* I, 44, 2, ad *Resp.* Cf. el texto análogo del *De Potentia,* q. III, art. 5, ad *Resp.,* y las observaciones de *L'Esprit de la philosophie médiévale,* t. I, pp. 240-242 (2.ª ed., pp. 69-71).

5. "Secundus est error Platonis, et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a deo, sed ex materia praejacenti, contra quos dicitur in Ps. 148: *Mandavit, et creata sunt,* id est ex nihilo facta. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur, Gen. I: *In principio creavit Deus coelum et terram*". *De articulis fidei,* en *Opúscula,* ed. P. Mandonnet, t. I, p. 3.

6. Santo Tomás define la creación como una "emanationem totius entis a causa universali" (*Sum. Theol.,* I, 45, I, ad *Resp.*). Por otra parte, en *In VIII Phys.,* cap. I, lect. 2, n. 5 (ed. Léonina, t. I, p. 368), afirma que Platón y Aristóteles "pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse". Llega a decir que, según Aristóteles, incluso lo que la materia prima tiene de *esse,* deriva "a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum (*Loc. cit.,* I, 2, 4, p. 367). En tercer lugar, acabamos de oírlo decir, en el *De articulis fidei* (in *Opúscula,* t. I, p. 3), que Aristóteles "posuit mundum a Deo factum non esse". Es difícil conciliar estos textos aun suponiendo una evolución del pensamiento tomista sobre este punto, pues las fechas respectivas de la *Suma* y del *Comentario a la Física* están mal fijadas. Pero

te, se trata aquí de Avicena, pues el mismo Santo Tomás lo mencionó, al menos una vez, como autor de este importante progreso metafísico. Esto no basta para revelarnos la profundidad de nuestra ignorancia histórica. Citamos fácilmente a los *filósofos* islámicos, Avicena y Averroes, pero olvidamos que el propio Avicena vino después de numerosos teólogos musulmanes, cuyo pensamiento religioso tuvo una influencia sobre el suyo. De hecho, la definición de la creación en Santo Tomás es la misma de Avicena. He dicho la definición, que no es necesariamente la noción. En cuanto al punto que nos ocupa no cabe ninguna duda. En la cuestión disputada *De Potentia* (III, 5, ad. *Resp.)* concluye Santo Tomás que hay que determinar la existencia de un ente que sea su propio ser, por el cual son todos los demás entes que no *son* por su ser, sino que lo *tienen* por modo de participación. Después añade: *haec est ratio Avicennae.*

Nos encontramos aquí en una encrucijada histórica cuyo pensamiento da vértigo. Para orientarse en ella habría que conocer primeramente el pensamiento de los *teólogos* musulmanes, de los cuales intentaron una interpretación racional sus filósofos: Alkindi, Alfarabí y Avicena. A continuación, haría falta mostrar cómo los elementos religiosos integrados por estos últimos en sus filosofías facilitaron la integración de éstas en las grandes teologías

se los puede conciliar si se recuerda que *esse* tiene un sentido estricto y un sentido más amplio. Su sentido estricto y propiamente tomista es el de *existir;* en el sentido amplio y propiamente aristotélico, *esse* significa el ente sustancial. Pero Santo Tomás atribuyó siempre a Aristóteles (y a Platón), el mérito de haberse elevado hasta la causa *totius esse*, entendido en el sentido del ente sustancial total, es decir, del compuesto completo, comprendidas materia y forma (Cf. *Sum. theol.*, I, 45, I, ad *Resp.*); en este sentido, los cuerpos celestes son *causae essendi* para las sustancias inferiores que éston engendran, cada uno según su especie (*Sum. theol.*, I, 104, 1, ad *Resp.*: "Sed aliquando effectus..."). Pero Santo Tomás no admitió nunca que la causa en virtud de la cual una sustancia existe como sustancia fuese, *ipso facto*, una *causa essendi simpliciter* (*Cont. Gent.*, II, 21, ad *Adhuc, efefctus*). Luego pudo decir, sin contradecirse, unas veces que Aristóteles se había elevado a una primera *causa totius esse*, en el sentido de ente sustancial, y otras que no se había elevado nunca hasta la noción de un Dios creador, es decir, causa del ser existencial.

cristianas de los siglos XIII y XIV. Finalmente, sería necesario hacer ver cómo la crítica dirigida por Averroes contra el elemento religioso presente en la filosofía de Avicena, puso en guardia a Santo Tomás y se llamó a la prudencia en este punto. Santo Tomás, ciertamente, tuvo muy en cuenta la crítica averroísta de Avicena y de la teología musulmana. Es esta mezcla de fe y de razonamiento lo que condena sin apelación. Sin embargo, es preciso que, en los puntos decisivos, Santo Tomás se ponga del lado de Avicena y de los teólogos cuya doctrina interpretaba. La creación es uno de estos puntos. El Dios *esse*, causa de los *entia*, al que apela Avicena, pasó, con los ajustes necesarios, a la teología de Santo Tomás de Aquino.

Sobre el cimiento agustiniano de la doctrina, Santo Tomás se explayó a gusto. Puesto que Moisés lo había dicho, San Agustín no cesó nunca de repetir que Dios es YO SOY, pero siempre lamentó que, habiendo hablado así, jamás hubiera explicado Moisés el sentido de su propia palabra. Agustín debía comentarla él mismo. Para él, la palabra del Exodo significaba: Yo soy el ser inmutable, yo soy «El que no cambia jamás».

Partiendo de este principio, Agustín parece no haber encontrado ninguna dificultad grave para resolver el problema de los nombres divinos. Todo lo que de unidad, orden, inteligibilidad y belleza se encuentra en la naturaleza, le permitiría designar otros tantos atributos de Dios. Para hacerlo, le bastaba llevar cada bien positivo a su perfección, atribuirlo a Dios en esta forma y añadir que lo que se ofrece a nosotros como una pluralidad de atributos distintos, se identifica en Dios con su ser. Dios es lo que El tiene[7], fórmula que Agustín repitió hasta la saciedad, y cuyas implicaciones explicitó en el plano de lo inmutable, del mismo modo que Santo Tomás lo haría en el plano del *esse*. Las dificultades le esperaban más adelante, cuando, al intentar definir la relación de los entes al Ente, se propuso abordar el problema de la creación.

Como todo cristiano, San Agustín sabía que el término

7. Ver E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2.ª ed., pp. 287-288.

crear significa: producir entes a partir de la nada. Por consiguiente, no hay razones para pretender que se haya equivocado en lo que respecta a la creación. La cuestión que se plantea es, simplemente, saber lo que significaba para él esta noción, cuando apelaba a las luces de la razón para definirla. Agustín se representó siempre el acto creador como la producción del ente por el Ente, lo que es una creación *veri nominis* y que se asienta sobre el propio ser: «¿Cómo habéis hecho, Dios mío, el cielo y la tierra?... No es en el universo donde habéis creado el universo, pues no había dónde pudiese nacer antes de que naciera para ser. No teníais nada a mano que os pudiese servir para formar el cielo y la tierra: ¿de dónde os iba a haber venido la materia, que no os hacía falta, y de la que hubieseis hecho cualquier cosa? ¡Quién es, en efecto, sino porque vos *sois?*» Y además: «Sois vos, Señor, quien habéis hecho el cielo y la tierra; ... vos que *sois*, por tanto ellos *son*» [8]. Imposible formular mejor una verdad, y, al mismo tiempo, revelar sus límites. San Agustín sabe bien que Dios existe y que el acto creador ha hecho existir el mundo, pero lo mismo que la existencia de Dios no es inteligible para él sino como el ser divino, del mismo modo la existencia de las cosas se confunde en su pensamiento con su ser. La creación se convierte entonces en el acto en virtud del cual «El que es lo que es» hace que las cosas sean lo que son.

De ahí la doble dificultad de aquellos intérpretes suyos que llevan hasta ese punto el análisis de los textos de Agustín. Sólo se puede hablar de una cosa a la vez. Aquí, para ser justo, habría que decir simultáneamente que Agustín sabe muy bien lo que es crear, puesto que para él es producir el ser, pero que su platonismo del ser le deja sin recursos para plantear claramente el existir. Por esta razón, como ha observado uno de sus mejores intérpretes, toda explicación de la creación se desliza en él, por una propensión natural, al plano de la participa-

8. S. AGUSTÍN, *Confesiones,* XI, 5, trad. P. de Labriolle, t. II, p. 301. Nos hemos permitido acortar un poco esta traducción. El segundo texto citado se encuentra, *op. cit.,* XI, 4, 6; t. II, p. 300.

ción [9]. Para San Agustín, los términos *creata* y *facta* son simples vocablos de la lengua común; cuando les busca un equivalente técnico para designar la condición de seres creados en tanto que tales, su elección se orienta a la expresión: cosas formadas a partir de lo informe, *ex informitate formata* [10]. En esta doctrina todo sucede como si el efecto propio y directo del acto creador fuera, no el existir, sino esta condición de lo real que legitima el uso que se hace del término *ente* al hablar de él. Lo informe de que aquí se trata es la materia; la información de la materia es su determinación inteligible por la idea divina. Con toda seguridad, Agustín sabe bien que la materia es creada, o, como dice él, concreada con la forma, pero es, justamente, esta estabilización de la materia por la regla de la forma lo que evoca en su pensamiento el término de creación. Es preciso que sea así. En una doctrina en la que ser y ser inmutable son lo mismo, crear no puede consistir sino en producir esencias a las que su relativa estabilidad habilita para el título de entes, porque ésta imita la perfecta estabilidad de Aquel que Es.

9. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'experience mystique*, Paris, Gabalda, 1927; t. II, pp. 313-325. Las profundas críticas que me dirigía el P. Gardeil en esas notables páginas muestran cuán adelantado respecto a mí estaba él, en esa época, en la comprensión de este problema. Al releerlas hoy, se ve no obstante que él mismo no había alcanzado todavía el fondo del problema. Ver en particular, p. 319, el pasaje en el que el P. Gardeil opone San Agustín, que concibe la creación como una *participación* en las ideas divinas, a Santo Tomás de Aquino, el cual, "inspirándose en Aristóteles y llevando la causalidad hasta sus últimas consecuencias lógicas, la atribuye inmediatamente a la *causalidad* divina eficiente". En realidad, Aristóteles había llevado ya la causalidad motriz hasta sus últimas consecuencias lógicas en el orden de la sustancia. Más lógica no bastaba para superarlo; era preciso más metafísica. La reforma tomista de la teología natural, en lo que respecta a este punto, habría consistido más bien en trasmutar la causa motriz de Aristóteles por una causa verdaderamente eficiente, haciendo depender este efecto, que es el existir de los entes, de la causalidad del acto puro de existir. En cambio, la sensibilidad metafísica del P. Gardeil ha descubierto con una precisión perfecta el deslizamiento constante de la noción agustiniana de creación hacia la noción platónica de participación.

10. S. AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, V, 5, 14; Pat. lat., t. 34, col. 326.

De este modo, desde cualquier ángulo que se examine, la teología natural de Agustín parece dominada por la ontología platónica de la esencia. Obsesionado por el misterio del nombre divino, se encontró en la misma dificultad que explicar el ser de las cosas. A los textos en los que le oíamos quejarse de que Moisés no hubiese explicado el QUI EST del Exodo, corresponde exactamente el pasaje de las *Confesiones* en el que lamenta que Moisés se fuera sin esclarecer el primer versículo del *Génesis:* En el principio, creó Dios el cielo y la tierra». Moisés lo escribió y se fue: *scripsit et abiit.* Si estuviera todavía aquí, dice Agustín, me agarraría a él, le rogaría, le suplicaría en nombre de Dios que me explicara su sentido, pero Moisés ya no está aquí, e, incluso, aunque estuviera, ¿cómo comprenderíamos el sentido de sus palabras?[11]. Cada vez que Agustín se encuentra en presencia del ser, habla como un hombre obsesionado por la inquietud de creer de él más de lo que sabe y siempre se vuelve hacia el ser divino para saber más aún de él. Lo que conservó de Platón opone en este punto a su impulso un límite infranqueable: «Ya el ángel —y en el ángel, el Señor— decía a Moisés cuando le preguntaba su nombre: *Ego sum qui sum. Dices filiis Israël* QUI EST *misit me ad vos.* El término ser quiere decir ser inmutable *(Esse, nomen est incommutabilitatis).* Todas las cosas que cambian dejan de ser lo que eran y comienzan a ser lo que no eran. El verdadero ser, el ser puro, el ser auténtico, no lo tiene ningún otro que el que no cambia. El que tiene el ser es Aquel a quien se le ha dicho: Tú cambiarás las cosas, y ellas cambiarán, pero tú, tú, continuarás siendo el mismo (Ps. CI, 27-28). ¿Qué es decir: *Ego sum qui sum,* sino: Yo soy eterno? ¿Qué es decir: *Ego sum qui sum,* sino yo no puedo cambiar?[12]

Por una extraña paradoja el filósofo que más completamente ha identificado a Dios con la inmutabilidad trascendente de la esencia, fue, al mismo tiempo, el cristiano más sensible a la inmanencia de la eficacia divina en la

11. S. AGUSTÍN, *Confessions,* XI, 3, 5; ed. citada, p. 299.
12. S. AGUSTÍN, *Sermo,* VII, n.7; Pat. lat., t. 38, col. 66, Cf. *De civitate Dei,* lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350. *De Trinitate,* V, 2, 3; Pat. lat., t. 42, col. 912.

naturaleza, en la historia universal de la humanidad y en la historia personal de cada conciencia. Cuando habla de estas cosas como teólogo, San Agustín parece infalible. En ese punto no se le conocen rivales en la historia del pensamiento cristiano, no tiene más que discípulos. Pero su grandeza no es ahí la del filósofo, es la de un teólogo al que su filosofía, retrasada en todo respecto a su teología, no impide un instante avanzar.

Hasta qué punto sintió Agustín la presencia de Dios en la naturaleza, se mostraría fácilmente por su doctrina de la providencia, pero vale más insistir en la inmanencia agustiniana de Dios en la historia del mundo y en la de las almas, porque en ninguna parte aparece con más evidencia la insuficiencia filosófica de su platonismo cristiano. Tal como aparece en la *Ciudad de Dios*, toda la religión de Agustín está fundada en una historia en la que domina el recuerdo de dos acontecimientos capitales: la Creación y la Redención, y la espera de un tercero: el Juicio Final. Para hacer de esta teología de la Historia una Filosofía de la historia, Agustín encontraba muy pocos recursos en su ontología de lo Inmutable. En lugar de tener que explicar el pormenor de las existencias por un supremo Existente, debía explicar lo que es siempre distinto por lo que permanece inmutablemente lo mismo. En resumen, según él, la relación de la historia con Dios no podía interpretarse filosóficamente sino como la oposición del tiempo a la Eternidad [13]. Se puede concebir que el tiempo esté en la eternidad, pero, ¿cómo concebir, a la inversa, que la Eternidad esté en el tiempo?; sin embargo, hay que hacerlo si se quiere, al menos, asegurar la presencia de Dios a lo largo de la historia y en la historia. Que San Agustín haya triunfado en ello en la medida de lo posible, se concede gustosamente, pero hay que reconocer también que justificar el Cristianismo como historia con la ayuda de una ontología en la que el devenir apenas merece el título de ser, era enfrentarse a la dificultad.

13. S. AGUSTÍN, *Confessions,* I, 6, 10; ed. citada, t. I, p. 9. Cf. *op. cit.,* VII, 15, 21; ed. citada, t. I, p. 165. Acerca de la dificultad que experimentaba Agustín para pensar la historia en función del platonismo ver las penetrantes observaciones de J. GUITTON, *Le temps et l'eternité chez Plotin et saint Augustin,* Paris, Boivin, 1933, p. 322, principio del § 3.

Quizás haya que decir otro tanto de la relación de la espiritualidad de Agustín con su metafísica. Nadie ha sentido más intensamente que él la inmanencia al alma del Dios que la transciende: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* [14]. No es menos verdad que Agustín estaba mucho mejor petrechado para determinar la trascendencia de Dios que para justificar su inmanencia. Lo patético de las *Confesiones* se debe quizá, por una parte, al espectáculo que nos ofrecen de un alma poseída por la presencia de Dios y que no alcanza a concebirla. Cada vez que Agustín se atreve a decir que Dios está en él, añade inmediatamente un *An potius*... «Yo no sería, oh Dios mío, no sería en absoluto si no estuvierais en mí. O, más bien, no sería si no estuviera en vos, de quien, por quien y en quien todas las cosas son» [15]. Por esta razón, todas sus pruebas de la existencia de Dios, que son otras tantas búsquedas apasionadas de la divina presencia, le llevan siempre a situar a Dios mucho menos en el alma misma que fuera [16]. Cada prueba tiende, pues, a consumarse en experiencia mística, en la que el alma encuentra a

14. S. AGUSTÍN, *Confessions*, III, 6, 11; ed. Labriolle, t. I, p. 54.
15. *Op., cit.*, I, 2, 2; t. I, p. 4. Las últimas palabras remiten a *Rom.*, XI, 36.
16. Que San Agustín fue asediado por el sentimiento de la presencia íntima de Dios, nadie lo ignora. Los inmortales textos de las *Confesiones* están en la memoria de todos. Se trata aquí de un problema completamente distinto: ¿tenía San Agustín, en cuanto filósofo, los medios para pensar una presencia que percibía tan profundamente? Quizá se mostraría bastante fácilmente que lo intensamente patético de las *Confesiones* procede, por una parte, de la ansiedad de un alma que sentía a Dios en sí misma, sin llegar a concebir cómo pudiera estar allí. Tal parece ser el sentido de la célebre ascensión hacia Dios de las *Confesiones*, lib. X, con su conclusión: "Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me" (X, 26, 37, ed. citada, t. II, p. 268), así como del no menos célebre "éxtasis de Ostia" (IX, 10, 25, t. II, p. 229), verdadero sabor anticipado de la visión beatífica. A pesar de las apariencias, la inmanencia tomista del *Esse* a los entes es más profunda que la del Maestro interior al discípulo, que tan magníficamente describió San Agustín. Una vez más, recordemos que se trata aquí exclusivamente de la comparación técnica de dos soluciones a un mismo problema filosófico. Lo que Santo Tomás y San Agustín supieron como filósofos no es adecuado ni a lo que supieron como teólogos (y menos todavía en el segundo que en el primero), ni a lo que han sido como santos.

Dios al liberarse de su propio devenir para fijarse un instante en la estabilidad de lo Inmutable. Estas breves experiencias no hacen sino anticipar, dentro del tiempo del que nos liberan, la peripecia final de la historia universal, en la que todo el orden del devenir se transfigurará en la paz de la eternidad.

Que todo, incluido el devenir, sea la obra de lo Inmutable, Agustín lo sabe mejor que nadie, pero es, justamente, en este punto donde se oscurece, para él, el misterio. El esclarecerlo le resultaba imposible a cualquiera, pero al menos se podía mostrar lo que, incluso como misterio, entraña ya una inteligibilidad latente. Sin embargo, esto sólo se podía hacer reduciendo la antinomía de la Eternidad y del tiempo a la analogía de los entes al Ente. Es decir, que sólo se podía hacer elevándose del Dios-Eternidad al Dios-Existir. *Aeternitas, ipsa Dei substantia est* [17]: esta palabra de Agustín, que marca tan nítidamente el límite último de su ontología, explica que su pensamiento haya concebido como una antinomia de la Eternidad y la Mutabilidad, la referencia del hombre a Dios que toda su experiencia establecía como la intimidad de una presencia mutua. *Deus est suum esse:* esta palabra de Santo Tomás, que señala con tanta clarida del progreso decisivo llevado a cabo por su ontología, explica también la facilidad con la cual pudo su pensamiento religar el tiempo a la eternidad, la criatura al Creador. Pues QUI EST significa el eterno presente de Dios [18], y la inmanencia de la eficacia divina a sus criaturas es, a la vez, la causa de su ser y de su duración: *Esse autem est illud quod est magis intimun cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.*

Adelantado con relación a los que mantenían a Dios

17. S. Agustín, *Enarratio in Ps.* 101, n. 10; Pat. lat., t. 37, col. 1331. En la Trinidad agustiniana, la eternidad está apropiada por el Padre: "O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas". *Confesiones*, VII, 10, 16; ed. Labriolle, t. I, p. 162. Cf. S. Bernardo, *De consideratione*, lib. V, cap. 6. Habiendo recordado a su vez el texto del Exodo, San Bernardo añade: "Nil competentius aeternitati, quae Deus est".

18. Sto. Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 13, 11, ad *Resp.* fin de la respuesta.

por debajo de la existencia, Santo Tomás de Aquino no lo estaba menos con relación a los que lo exaltaban por encima de ella. Tal era el caso de Dionisio el Aeropagita y de sus discípulos occidentales.

A la distancia que estamos de los hechos, el obstáculo agustiniano parece que debió ser más temible que el de Dionisio. En el siglo XIII no era así. Después de esta época, la imponente figura de Dionisio el Aeropagita se nos redujo a la estatura mucho más modesta del Pseudo-Dionisio, autor cuya autoridad doctrinal no ha cesado de decrecer en la Iglesia, mientras que la de Agustín no ha cesado de mantenerse en ella, si es que no ha aumentado. Por otra parte, por su misma naturaleza, la obra de Dionisio planteaba a Santo Tomás un problema mucho más grave que la de Agustín. Hemos dicho que la filosofía de Agustín iba a la zaga de su teología, pero su teología era perfectamente sana. Santo Tomás pudo, pues, retomarla tal cual y retomar exactamente la misma verdad, penetrando en ella más de lo que lo había hecho el propio San Agustín. Dista mucho de que se pueda decir otro tanto de la teología de Dionisio. Aureolado por la autoridad que le prestaba el siglo XIII, este autor le parecía, sin duda, a Santo Tomás decir bien cosas que no podía haber pensado. La prestidigitación siempre acertada que permite a Santo Tomás apropiarse de las fórmulas de Dionisio más arriesgadas, no debe hacernos olvidar que sólo se apodera de las fórmulas, cambiando su contenido [19]. Este prestidigitador se convierte en mago. A veces, el propio Santo Tomás deja de esforzarse por extraer de estas fórmulas sibilinas el correcto sentido del cual las dota. En ese momento se detiene un instante, y refunfuña. ¡Este Dionisio es muy oscuro! *In omnibus suis libris obscuro utitur stilo*, y que lo haga con un propósito deliberado, *ex industria*, no cambia nada el asunto. Y después, ¡Imitaba mucho a los platónicos! *Platonicos multum imitabatur.* Sin embargo, Santo Tomás no se deja descorazonar, y de su encarnizada labor sale un Dionisio tomista, en el que difícilmente se deja discernir el Dionisio de la historia.

19. Para el estudio de este problema se puede utilizar el trabajo de J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris F. Alcan, 1919. Es una útil colección de citas de Dionisio hechas por Santo Tomás y de las interpretaciones que éste hizo de ellas.

Por uno de sus aspectos más obvios, la obra de Dionisio se presenta como un comentario a la Sagrada Escritura, es decir, como la obra de un teólogo cristiano [20]. Este es el caso de su tratado *De los nombres divinos*, en el que el problema de nuestro conocimiento de Dios está abordado directamente y resuelto de tal forma que Santo Tomás debió quedar, a menudo, perplejo al leerlo. Al igual que Agustín, Dionisio toma del platonismo de Plotino la armadura de su técnica filosófica. Como Agustín también, debe utilizar esta técnica para elucidar el dogma cristiano, pero este griego concede a Plotino mucho más de lo que Agustín le había concedido nunca.

Lo que caracteriza la filosofía de Plotino es que reposa sobre una metafísica del Uno, no sobre una metafísica del Ser. Establecer el Uno como primer principio de todo lo que es, es admitir al mismo tiempo que el Uno no es un ente. Puesto que es el principio de todo lo que merece el nombre de ente, él mismo no está entre ellos. El ente propiamente dicho aparece por primera vez en la jerarquía universal con el νοῦς, o Inteligencia. Al mismo tiempo que es el primer ente, esta segunda hipóstasis es el primer Dios. Esta teología no era, de modo manifiesto, utilizable por un cristiano. Identificar al Dios del Exodo con el Uno, significaba rebajar a este último al nivel del

20. Las obras cuyo conjunto forma el *Corpus Dionysiacum* son de fecha incierta, puesto que unas veces se las ha hecho remontar hasta el siglo III, otras veces han sido atribuidas a un autor que viviría al final del siglo V o al principio del VI. Al no tener ninguna competencia para discutir esta cuestión, únicamente tendremos por determinado —lo que nos parece la evidenica misma— que el autor de estas obras era un autor cristiano, que trabajaba por elaborar una teología propiamente cristiana, bajo la suprema autoridd de la Escritura. Comentados en el siglo VI por San Máximo el Confesor, los escritos de Dionisio tuvieron ingerencia sobre la alta Edad Media gracias a la obra de Juan Escoto Erígena, el cual, en el siglo IX, tradujo los escritos de Dionisio y los comentarios de Máximo, él mismo comentó una parte de ellos y basó sobre sus principios su obra maestra, el *De Divisione naturae*. Aquí no consideramos a Dionisio más que en el texto por el que ante todo tuvo influencia en la Edad Media: la traducción de Juan Escoto Erígena. Acerca de este último autor y su obra, ver D. M. CAPPUYNS, *Jean Escot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, Cf. G. THERY, O. P., *Scot Erigène, introducteur de Denys en The New-Scholasticism*, vol. V (1933), pp. 91-108.

ser, que Plotino considera como inferior al Uno, o bien, elevar a Dios por encima del ser, que el cristianismo considera como el menos impropio de los nombres divinos. En el primer caso, se traicionaba a Plotino, en el segundo, se traicionaba a la Biblia. San Agustín no dudó en traicionar a Plotino. Veamos cómo se las arregló Dionisio para traicionar lo menos posible a uno y otro.

Una de las expresiones que se repiten más a menudo en la traducción por parte de Erigena de Dionisio, es la de *superessentialis divinitas*. Esto era un homenaje a Plotino, al mismo tiempo que una traición a su pensamiento. Pero un cristiano debía cometerla. Si, como había hecho Plotino, se identifica la Inteligencia, el ser y Dios, ya no se puede decir que Dios esté por encima de la inteligencia y del ser; pero si, por una trasposición que el Cristianismo exige, se identifica a Dios con el Uno de Plotino, hay que concebir a Dios por encima de la inteligencia y del ser. En ese caso, se vuelve al Bien de Platón, o de Plotino, pero concebido esta vez como un Dios que estaría ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Por esta razón, en Dionisio, Dios es *superessentialis*, y lo es con pleno derecho. Ahora bien, el ser y la esencia son uno; un Dios superesencial no es, pues, un ente. Desde luego El es mucho más que éso, pero, justamente porque es más que éso, no es éso. Tanto como decir que Dios es un no ente, y que el no ὄν, o «lo que no es» es la causa suprema de todo lo que es [21].

A partir de esta noción, la jerarquía platónica de los principios tenderá necesariamente a reconstituirse en el seno del orden cristiano. Considerado en sí, Dios se identificará con el Uno, es decir, con una simplicidad perfecta y trascendente al orden de lo plural. El Uno no engendra lo plural por vía de división, pues es indivisible. Si hace falta usar imágenes, se le comparará, más bien, al centro de una circunferencia, en el que todos los radios

21. DIONISIO EL AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. I, trad. de Jean Scot Erigène, Pat. lat., t. 122, col. 1113 C, y cap. V, col. 1148, A B. Cf. La traducción de Dionisio por Hilduin, en G. THERY, O. P., *Etudes Dionysiennes, II, Hilduin traducteur de Denys*, Paris, J. Vrin, 1937, p. 168, 1, 18-20. Se puede verificar, *loc. cit.*, nota 8, que es la ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platón la que se encuentra detrás de estos textos.

coinciden; o, también, a una Mónada anterior a todo número y que, sin ser uno de ellos, los contendría a todos. A pesar de todo, el Uno, que es anterior al ser, contiene en sí todo el ser que él mismo no es; pero como este ser no es sino el Uno, se dirá de él que es «el ser de los existentes»: «ipsum esse existentium»[22]. Fórmula cuya influencia será duradera y profunda, como tendremos ocasión de constatar. Si queremos designar, no obstante, el primer principio en su fecundidad creadora, le daremos, más bien, el título de honor que había recibido de Platón: el Bien, o el *Optimo*[23]. Se ve claramente por ahí que, si debe ser pensado como el supremo «no-ente», no es por defecto, sino por exceso. Tomado en sentido pleno, como debe hacerse, esta aparente negación es la afirmación de un primer principio que, situado más allá de la vida, del conocimiento y del ser, es la causa de todo el que los posee. Lo que es no es sino por participación en el Bien, el cual trasciende el ser[24].

En una doctrina en la que el primado del Bien se afirma con esta fuerza, el *Ego sum qui sum* del *Exodo* se encuentra necesariamente sometido a una interpretación restrictiva que disminuye en gran parte su alcance. Al escribir un tratado sobre los *Nombres Divinos*, es decir, sobre los nombres dados a Dios por la Escritura, Dionisio no podía ignorar este nombre; pero simplemente lo cita, con muchos otros, como uno de los nombres del innombrable[25]. Hablar del ente a propósito de Dios, no es hablar de El, sino de su efecto. Es cierto que el ente lleva siempre la señal del Uno, que es su causa. Justamente porque es efecto del Uno, el ente sólo es en tanto que él mismo es uno. La unidad imperfecta, inestable y siempre divisible de los entes, es, sin embargo, en ellos como la energía causal por la cual son. Cuando el Uno trascendente cesa de penetrar en uno de ellos con su luz, éste cesa inmediatamente de existir. Es en este

22. D. EL AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. V; Pat. lat., t. 122, col. 1148 B y 1149 A-B.
23. *Op. cit.*, cap. IV; col. 1128 D-1129 A. Cf. cap. XIII, col. 1169 B-D.
24. *Op. cit.*, cap. IV; col. 1130 A.
25. *Op. cit.*, cap. I; col. 1117 B. Cf. cap. II, col. 1119-1120.

sentido en el que Dios puede decirse el ser de todo lo que es: ὤν *totius esse.* No obstante, Dios sólo aparece bajo la forma del ente en cuanto causa que hace que las cosas sean. Exactamente, el ente no es sino la revelación o manifestación del Uno; en resumen, su «teofanía»[26]. En cuanto a El, el Uno permanece *ante* ὤν: no está im implicado en el orden de sus participaciones[27].

Repuesta en la historia de la teología cristiana, esta doctrina se muestra como un retroceso con referencia a la de San Agustín. En esta última, la influencia de Plotino sólo había podido generalizarse en ciertas condiciones extremadamente estrictas. Si el ser es concebido según el modelo platónico de la esencia inteligible e inmutable, Dios no se identifica solamente con el Bien y el Uno, como en Dionisio, se identifica también con el Ser. Decisión de importancia capital que Dionisio no parece haber tomado. De este descuido han surgido innumerables dificultades para sus comentadores cristianos e, incluso, para sus simples historiadores. O bien, percibiendo el peligro, se reintegraba el ser en el Uno de Dionisio, lo cual llevaba su doctrina a la norma de la ortodoxia; o bien, aceptándola en su tenor literal, se le daba un aspecto más panteístico a medida que se la esclarecía más. Lo que nos interesa, por el momento, es comprender cómo un teólogo tan manifiestamente cristiano como lo era Dionisio pudo desarrollar una doctrina semejante sin sentirse incómodo por ello. Sostener que haya sentido a Dios como panteísta, sería ir contra el sentido obvio de todos sus textos, en los que Dios aparece siempre siendo *ante, o super,* todo de lo que se habla. Dionisio tenía sentimiento agudo, casi exasperado, de la trascendencia divina. Si pudo sostener, a pesar de experimentar este sentimiento, que Dios es el ser de todo lo que es, es precisamente porque, para él, Dios no es el ser; su único ser no lo es más que a título de principio trascendente y causa de este ser que es «el ser de lo que es». En cambio, cuando se lee su doctrina traduciéndolo a la lengua de una teología en la que Dios sea

26. *Op. cit.*, cap. V; col. 1147 A.
27. *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 A-B. Cf. col. 1150 y 1151 A.

esencialmente ser, se hace de ella un panteísmo. Si jamás Dionisio temió nada por este lado es porque, en su propio pensamiento, no podía haber confusión de ser entre las cosas y Dios, por la simple razón de que las cosas son, mientras que, justamente porque es Uno, Dios no es.

Esta inferioridad del ser por deferencia a Dios se nota claramente en el estatuto metafísico especial impuesto por Dionisio a las ideas. Como todo lo que es inteligible e inmutable, las Ideas son y se puede decir de ellas, incluso, que son primordialmente. En cuanto son, son principios y causas: *et sunt, et principia sunt, et primo sunt, deinde principia sun*[28]. Puesto que son, de rechazo no son Dios. Solamente el título del capítulo V de los *Nombres divinos* bastaría para probar que sucede así en esta doctrina: *De ente, in quo et de paradigmatibus.* Allí donde se comienza a hablar del ente, se comienza naturalmente por hablar de los entes primeros, las Ideas. El comienzo de este capítulo es, por otra parte, significativo: «Pasemos ahora a la verdadera denominación teológica de la *essentia,* de lo que es verdaderamente. Unicamente observamos que nuestra intención no es aquí manifestar la esencia superesencial; puesto que es superesencial, es inefable, incognoscible y absolutamente inexplicable; es la misma Unidad trascendente (*superexaltatam unitatem*); pero queremos alabar la procesión, artífice de sustancia, de la esencia divina principal, en todos los existentes»[29]. No se podría indicar más fuertemente la quiebra que separa el orden del ser de su principio, y la «sobreexistencialidad» de éste. Al mismo tiempo, las ideas divinas están excluidas de esta misma «sobreexistencialidad». Pues ellas no son sino porque participan de ella. En un sistema en el que el ser procede, no del ser, sino del Uno y del Bien, se entra simultáneamente en el orden del ser y en el de la participación. De ahí la doctrina característica de Dionisio que hace de las ideas «participaciones por sí», anteriores a todas las demás, causas de todas las demás, y que, en

28. *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 C-D.
29. *Op. cit.*, cap. V; col. 1147 A.

cuanto que son los *primum participantia*, son también los *primum existentia*[30].

Una primera consecuencia de esta doctrina era desexistencializar en extremo la noción de creación. Según Santo Tomás, Dios da la existencia porque es el Existir; según Dionisio, el Uno da el ser porque él mismo no es. De donde se desprende esta segunda consecuencia, que las *invisibilia Dei* no pueden se conocidas ya a partir de la creación. En una doctrina de este género, la razón puede todavía elevarse a través de los entes hasta las Ideas divinas, que son los primeros seres. Allí le detiene un abismo infranqueable, pues sólo podría ir más lejos elevándose hasta Dios que trasciende el mismo ser. ¿Cómo podría hacerlo la razón, si todo lo que conoce es?.

El método teológico negativo debía convertirse, pues, en el método propio de Dionisio por excelencia. En un primer momento, todo lo que dice Dionisio a este respecto concuerda también con lo que dirá Santo Tomás al respecto, que no nos asombramos de que éste lo haya citado tan a menudo para aprobarlo. Observemos, no obstante, de qué modo le cita: «Dionisio dice (en el *De divinis nominibus)* que llegamos a Dios a partir de las criaturas, a saber, por casualidad, por eliminación, por eminencia»[31]. Este es exactamente el método tomista, tal como lo hemos descrito, pero, ¡qué lejos estamos del texto del que Santo Tomás se vale! La versión de Dionisio que Santo Tomás tiene en mente es aquí la de Jean Sarrazin: «*Ascendemus in omnium ablatione, et excessu, et in omnium causa.*» Se ha alabado a Santo Tomás por haber descrito mejor el orden lógico de estas operaciones, invirtiendo el orden de la frase: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*[32]. De hecho, es toda la doc-

30. *Op. cit.*, cap. V; col. 1148 D-1149 A. A este texto siguen otros en lo que Dios está establecido, con un notable rigor, como un *nondum* ὤν, (1148 A), el cual, porque él mismo no es, es el ser de todo lo que existe; en resumen, un Dios que, en tanto que principio y causa del ser, lo trasciende (1148B).

31. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist. 3, Divisio primae partis textus; ed. Mandonnet, t. I, p. 88.

32. J. DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 188, en el que el texto mismo de la cita hecha en el *In Boetium de Trinitate*, qu. I, art. 2, ad *Resp.*, está corregido en el sentido tomista.

trina de Dionisio la que ha sido aquí invertida. El texto de los *Nombres Divinos*, cap. VII, dice que nosotros llegamos a la causa de todo, eliminando el dato, y trascendiéndolo [33]. Seguir un método semejante equivale a partir del dato sensible para elevarse a su causa; también es, pues, apoyarse en una cierta relación, una cierta analogía, entre el efecto y su causa; pero sólo se apoya en esta relación para negar que nos informe acerca de la naturaleza de la causa. ¿Cómo podría ser de otro modo, en un universo en el que las cosas son porque Dios no es? Las dos consecuencias de este principio que aquí subrayamos únicamente son dos puntos de vista acerca de una sola y misma tesis: la creación no consiste en una relación de los entes al Ser, lo que equivale a decir que la causa creadora no es cognoscible a partir de los entes. Todo lo que nos puede otorgar Dionisio es, a partir del orden de las cosas, un cierto conocimiento de las ideas de Dios que, como acabamos de ver, no son Dios. A la pregunta: ¿Cómo conocemos a un Dios que no es inteligible, ni sensible, ni, en general, ninguna de las cosas que existen?», Dionisio responde con esta otra pregunta: «¿Pero no es verdad decir que conocemos a Dios de otro modo que por su naturaleza?». Y he aquí cómo explica ésto: «Pues esta naturaleza es algo desconocido, que excede todo entendimiento, toda razón y todo pensamiento. Pero partiendo de la disposición de todas las cosas que él mismo nos propone, la cual incluye como imágenes y asimilaciones a sus ejemplares divinos, nos elevamos, en la medida de nuestras fuerzas, gracias a la vida y a un orden del todo, desbrozando lo superfluo y trascendiendo hasta la causa de todas las cosas» [34]. Conocer a Dios no es aquí sino conocer alguna imagen de

Se obtiene entonces: "cognoscitur (Deus) *ut* omnium causa, ex excessu et ablatione". La misma corrección en *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. II, p. 532.

33. D. EL AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. VII. La traducción de Escoto Erígena daba: (redeundum, omnium ablatione et eminentia, in omnium causa". Pat. lat., t. 122, col. 1155 B.

34. D. EL AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. VII; en el Comentario de Santo Tomás: *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. II, p. 532.

las Ideas más allá de las cuales reside El como en una eterna inaccesibilidad.

Para eliminar el obstáculo de Dionisio había que transformar la noción misma de Dios. Admirablemente concebido como principio de inteligibilidad racional, el Uno de Dionisio difícilmente podía cumplir las funciones que toda religión espera de Dios. Todo lo más, permitía la vuelta a alguna doctrina de la salvación por el conocimiento, como la que había elaborado Plotino; de ninguna manera podía garantizar esta unión íntima y personal con Dios que el hombre busca en la religión. Por esta razón vemos constantemente a Santo Tomás restablecer, en el plano de la existencia y de la causalidad existencial, todas las relaciones de la criatura con Dios concebidas por Dionisio como participaciones del ente en el uno. Para Dionisio, Dios era un *superesse* porque no era «todavía» el *esse* que sólo llega a ser en sus procesiones más altas; para Santo Tomás, Dios es el *superesse* porque es superlativamente ser: el Esse puro y simple, considerado en su infinidad y su perfección. La doctrina de Dionisio sale de ahí transformada, como si hubiera sido tocada por una varita mágica. Santo Tomás la conserva completa, pero nada conserva en ella el mismo sentido [35]. Continúa siendo verdad que el *esse* de Dios nos es incognoscible, lo que ya no es verdad es que conocer las cosas sea conocer algo que Dios no es. De todo lo que es, se puede

35. Santo Tomás se muestra generalmente cuidadoso al extremo de tratar con consideración a Dionisio (por ejemplo, *Sum. theol.*, I, 13, 3, ad 2m); no obstante, cuando la noción cristiana de Dios se encuentra sometida a discusión, suele hacerle frente. He aquí un texto interesante a este respecto: "3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim, quod cadit in apprehensione intellectus est ens; sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius: ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum. Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi". (*Sum. theol.*, I, 12, 1, ad 3m). Se observará que el *Respondeo* de este mismo artículo apunta directamente, o al menos alcanza, a la doctrina de J. Scoto Erigena, según el cual la visión de la esencia divina debía ser considerada como algo imposible, incluso en la visión beatífica.

afirmar con razón que Dios lo es, e incluso que lo es tan eminentemente que el nombre le pertenece por derecho con prioridad sobre la criatura. Éste es el modo como Dios lo es, modo que se nos escapa completamente[36]. Una vez llevadas a cabo todas las eliminaciones necesarias, al menos permanece que cada concepto humano de cada ente, y de cada modo de ser, nos autoriza a concluir: eso mismo que yo concibo, puesto que es, Dios lo es. En una doctrina semejante, las *invisibilia Dei* continúan siendo, pues, trascendentes a nuestro conocimiento, pero lo trascienden en su propia línea, puesto que todos los atributos de Dios conocidos a partir del ser creado, no se nos hacen invisibles más que identificados con la perfecta simplicidad del *Esse*.

Al llevar a cabo este progreso decisivo, Santo Tomás resolvía finalmente el problema fundamental de la teología natural. El pensamiento griego se había enfrentado desde sus comienzos con esta dificultad: ¿Cómo incluir en una misma explicación de lo real los dioses de la re-

36. Preocupado por conservarnos algún conocimiento de la esencia divina, uno de los intérpretes más profundos de Santo Tomás lo cita así: "Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus *secundum quod in se est; sed* COGNOSCIMUS EAM *secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum*" (*Sum. theol.*, I, 13, 2, ad 3m), en J. MARITAIN, *Les degrès du savoir...*, p. 836). Bien entendido, las cursivas y las mayúsculas pertenecen al autor de esta cita. Se podría subrayar en un sentido completamente distinto, pero ningún artífice tipográfico puede cambiar el sentido de una frase bien hecha. Tomémosla tal cual, sin subrayar nada. Santo Tomás dice en ella sucesivamente dos cosas: 1.º nosotros no conocemos la esencia de Dios según como es en sí; 2.º pero la conocemos según como está representada por las perfecciones de las criaturas. No conocer la esencia de Dios tal como es en sí, es no conocerla en sí misma. Santo Tomás respeta, pues, aquí lo que dice en otra parte: en sí misma, no la conocemos del todo. Conocerla en cuanto representada en las perfecciones de las criaturas, es siempre no disponer más que de nuestros conceptos de las criaturas para representarse a Dios. ¿En qué representan su esencia estos conceptos abstraídos de lo sensible? En nada. No es preciso, pues, transformar en un concepto cualquiera de la esencia de Dios un conocimiento hecho de juicios que afirman que, *lo que las cosas son, Dios lo es*, porque aquello *preexiste en Él*, pero *secundum modum altiorem*. Este modo eminente, lo afirmamos, pero se nos escapa, y él es precisamente el que nos haría falta conocer para conocer en lo que sea la esencia de Dios.

ligión y los principios de la filosofía? Para comprender lo que las cosas son hacen falta principios, pero para comprender el hecho de que las cosas sean, se precisan causas. Los dioses griegos eran, precisamente, tales causas. Encargados de resolver todos los problemas de origen, intervenían cada vez que se trataba de dar razón de alguna existencia, aunque fuera la del propio mundo, como se ve en la *Teogonía* de Hesíodo, o como se ve en la *Ilíada*, o fuera simplemente la de acontecimientos que tienen lugar en este mundo. Podría mostrarse sin dificultad que este dualismo de la esencia y la existencia explica el de la filosofía y el mito en la obra de Platón. Todos los mitos platónicos son existenciales, del mismo modo que toda la dialéctica platónica es esencial. Debido a ello, como ninguna de las Ideas de Platón es un Dios, incluida la del Bien, ninguno de los dioses de Platón es una Idea, incluido el Demiurgo. Para resolver esta antinomia, se podía decidir identificar el Bien de Platón con el dios supremo, pero esto significaba introducir esta antinomia en el propio Primer Principio, no resolverla. Lo acabamos de constatar a propósito de San Agustín y de Dionisio el Aeropagita. ¿Cómo hacer un dios de una esencia sin hacer al mismo tiempo una esencia de un dios? Una vez llevada a cabo la esencialización de Dios, nos enfrentamos inmediatamente, de igual modo que San Agustín, con la insalvable dificultad de justificar las existencias a partir de la *Essentia* que se les asigna, no obstante, como principio, a menos que para salir de la dificultad hagamos retroceder, con Dionisio, el primer principio más allá tanto de la esencia como de la existencia, impidiendo por ahí a la criatura todo conocimiento positivo de su creador.

De modo completamente distinto sucede en una teología natural como la de Santo Tomás de Aquino. Su Dios es el *Esse;* ahora bien, el existir es como la materia misma de que las cosas están hechas; lo real no es, pues, inteligible más que a la luz del existir supremo que es Dios. Hemos constatado a partir de la descripción de su esencia, y verificado de nuevo en cada uno de sus atributos, que el Dios de Santo Tomás de Aquino juega en su obra el papel de un principio supremo de inteligibilidad filosófica. Para él, y solamente para él, es uno, bueno, verdadero y bello todo lo que participa, en un grado cual-

quiera, de la unidad, del bien, de la verdad y de la belleza. De este modo, el Dios de la religión se ha convertido aquí, verdaderamente, en el principio supremo de la inteligibilidad filosófica, pero se puede añadir que este mismo principio de inteligibilidad coincide por su parte con el Dios de la religión. Coincidencia que no es realizable sin peligro para la divinidad de Dios ni para la inteligibilidad del principio más que en el caso único en el que, al determinarse todos los problemas a fin de cuentas en el plano del acto de ser, la causa radical de todas las existencias es, al mismo tiempo, su principio supremo de inteligibilidad.

Tal es, en efecto, el Dios de Santo Tomás de Aquino. No solamente el principio, sino el creador, y no solamente el Bien, sino el Padre. Su providencia se extiende hasta el menor detalle del ser, porque su providencia no es sino su causalidad. Causar un efecto es proponerse obtenerlo, también debe decirse de todo lo que es y obra que depende inmediatamente de Dios en su ser y en su operación [37]. Lo que es eternamente en sí mismo, el Dios de Santo Tomás lo continúa siendo en cuanto causa de los acontecimientos. Las criaturas que pasan en el tiempo le dan nombres diversos, pero cada uno de estos nombres indica una relación que se extiende de las criaturas a El, no de El a las criaturas. El hombre reconoce a este creador como su supremo dueño: denomina Dios a su Señor. El hombre peca y se pierde, pero el Verbo se hace carne para salvar al hombre: éste llama a Dios su Redentor. Toda esta historia se desarrolla según el tiempo y en un mundo que cambia pero el propio Dios no ha cambiado más que una columna, la cual pasa de derecha a izquierda según vamos y venimos delante de ella. Creador para aquellos que crea y a los que su eficacia eterna rescata a cada instante de la nada, Dios es Salvador para aquellos que salva y Señor para los que profesan servirle; pero creación y redención no son en El más que su acción que, como su poder, es idéntica a su propio existir [38]. Para que

37. *Sum., theol.*, I, 22, 13, ad *Resp.*
38. *Sum., theol.*, I, 13, 7, ad *Resp.* y ad 1m. Aquí no se trata evidentemente más que de definir un tipo de relaciones unilaterales, cuya existencia debemos afirmar, pero que no podríamos

el primer principio de la filosofía se juntara con el Dios de la religión, y para que el mismo Dios de la religión fuese, a la vez, el Autor de la Naturaleza y el Dios de la historia, había sido preciso, pues, perseguir el sentido del nombre de Dios en su implicación existencial más profunda. Yo SOY es el único Dios de los filósofos y de los sabios, es también el de Abraham, de Isaac y de Jacob.

2. *Una nueva ontologia*

Se ha dicho a menudo que su concepción de lo real y del ente domina la metafísica de Santo Tomás, y, en consecuencia, toda su filosofía [39] Nada es más exacto. Quizá habría que ir incluso más lejos y decir que es la existencia misma de una filosofía propia en Santo Tomás, lo que esta noción acusa. Por no haberla comprendido en

concebir. Esto, que es cierto de la creación, lo es infinitamente más todavía de la Encarnación, el milagro de los milagros al que todos los demás están ordenados. (*Cont. Gent.*, IV, 27). La Redención no está citada aquí más que como un ejemplo particularmente impresionante de la reducción de un acontecimiento al Existir divino como a su causa.

39. Acerca de la noción de ente como piedra angular de la filosofía de Santo Tomás, ver N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suiza), Societé Saint-Paul, 1911: particularmente, *Introductio*, pp. XXVI-XXIX, y cap. I, 1, pp. 7-11. Como introducción general al problema, consultar FRANCESCO OLGIATI, *L'anima di san Tommaso, saggio filosofico intorno alla concezione tomista*, Milano, Vita e Pensiero, s.d. Como introducción a la vez histórica y filosófica al problema de la constitución metafísica de los entes, no se podría recomendar demasiado la obra de Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, París, J. Vrin, 1931. Acerca del carácter "existencial" de la noción tomista de "ente", B. PRUCHE, *Existentialisme et acte d'être*, Grenoble, Arthaud, 1947, J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, P. Tequi, s.d., particularmente pp. 26-30 y p. 45, n. 13. Del mismo: *Court traité de l'existence et des existants*, Paris, Hartmann, 1947. L. OEING-HANHOF, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittelalters*, XXXVII, 3, Münster, t. W., 1953.

su originalidad y su profunidad, excelentes historiadores creyeron poder decir que Santo Tomás no hacía sino repetir a Aristóteles, otros, que no había sabido repetirlo correctamente, otros, finalmente, que sólo había logrado un mosaico de fragmentos heteróclitos, tomados de doctrinas inconciliables y a los que ninguna intuición dominante acababa de unificar. Reconozcamos, además, que sus intérpretes más célebres han deformado, a veces, la noción tomista del ser, y, al mismo tiempo, toda su doctrina.

Los malentendidos que dificultan este problema tienen su origen, en primer lugar, en la estructura de la razón humana. Este es un punto al que tendremos que volver. Esos malentendidos se deben también, en cierta medida, a dificiultades de terminología que son particularmente molestas en francés. La lengua latina que usaba Santo Tomás ponía a su disposición dos vocablos distintos, para designar un ente, *ens,* y para designar el acto mismo de ser, *esse.* La lengua francesa, en cambio, no dispone más que de un único vocablo en los dos casos; un *être* y *être* significan, a la vez, lo que es, y el hecho de que lo que es, es o existe.

Ahora bien, como tendremos ocasión de cerciorarnos, se trata de dos aspectos de lo real que el análisis metafísico debe cuidadosamente distinguir. Si se vacila ante el inusitado *étant,* es generalmente preferible no traducir el *esse* del que habla Santo Tomás por el término «être», sino traducir *ens* por «être» y *esse* por «exister» [40].

40. La razón por la que Santo Tomás evitó el empleo técnico de *existere,* para designar el acto de ser, parece haber sido doble. En primer lugar, *esse* basta para designar este acto, tanto más cuanto que es la raíz de la que derivan *ens* y *essentia;* ahora bien, veremos que Santo Tomás tiene interés por mantener intacta la unidad de este grupo verbal y las filiaciones de sentido que implica. Además, se verá que *existere* no tenía en esta época el sentido de existencia actual que le atribuimos. Se observará que no siempre es necesario traducir *ens* con este rigor, pues el propio Santo Tomás empleó con frecuencia *ens* con la connotación de *esse;* pero casi nunca hay que traducir *esse* como *ens,* y todavía menos *ipsum esse,* pues el empleo de este infinitivo corresponde casi siempre al sentido existencial de acto de ser en el pensamiento de Santo Tomás. La única excepción importante a esta regla de terminología es el caso en el que, conservando el lenguaje de Aristóteles allí donde su pensamien-

Partiendo, con el propio Santo Tomás, de los *entia*, o entes, que están dados en la experiencia sensible, los designaremos por el término «sustancias». Cada sustancia forma un todo completo, dotado de una estructura que analizaremos y que constituye una unidad ontológica, una unidad de ser, si se prefiere, susceptible de recibir una definición. En tanto que la sustancia puede ser concebida como una y definida, toma el nombre de «esencia». La *essentia* no es sino la *substantia* en tanto que susceptible de definición. La esencia es, exactamente, lo que la definición dice que la sustancia es. Por esta razón, incluso, Santo Tomás, siguiendo aquí la terminología de Aristóteles, introduce un tercer vocablo en su descripción de lo real. Manifestar lo que una cosa es, es responder a la cuestión *quid sit:* así pues, en tanto que expresada en la definición, la esencia se denomina la «quididad». Sustancia, esencia, quididad, es decir, la unidad ontológica concreta considerada en sí misma, considerada como susceptible de definición, tal es el primer grupo de términos de los cuales habrá que hacer uso constantemente. Están demasiado estrechamente emparentados para que no se produzcan deslizamientos de uno a otro, pero se debe saber, cada vez que sea necesario, llevarlos a su sentido primitivo.

Puesto que la esencia es la sustancia en tanto que cognoscible, debe incluir a esta última en su ser completo, y no solamente tal o cual de los elementos que la componen. La sustancia se define a veces como «un ser por sí». No es falso, pero no es toda la verdad, y es comple-

to lo supera más decisivamente, Santo Tomás emplea el término *esse* para designar la sustancia. Por otro lado, tiene cuidado en precisar cuando, en este caso, este término no designa el *esse* tomado en absoluto, sino solamente accidentalmente. Ver *Sum. theol.*, I, 104, 1, y *Cont. Gent.*, II, 21, *ad Adhuc, cum omne quod fit.* La única solución satisfactoria del problema sería tener coraje para retomar la terminología probada en el siglo XVII por algunos escolásticos franceses, que traducían *ens* por *étant*, y *esse* por *être*. Esto es lo que haríamos hoy, si pudiéramos recomenzar. En todo caso, las traducciones francesas que traducen *ens* y *esse* por *être*, indistintamente, hacen completamente ininteligible el pensamiento de Santo Tomás. Báñez empleaba ya *existentia* para traducir, en latín, *esse*, que no lo es apenas. Esta es nuestra excusa por haber empleado *existir*.

tando esta fórmula como es debido como se descubre el sentido propio de la noción de esencia. Efectivamente, la sustancia no es concebible, y, en consecuencia, no es definible, a menos que se la piense como tal sustancia determinada. Debido a ello, «un ser por sí», que no fuera por otro, o bien sería Dios, o bien no podría existir sin determinación complementaria. Esta determinación la aporta únicamente la esencia. Hay que definir, pues, la sustancia, como una esencia, o quididad, que puede ser por sí, si recibe su propio *esse* [41].

Esto se comprenderá mejor todavía al examinar el sentido de la fórmula «ser por sí». Tomemos una sustancia cualquiera, un hombre por ejemplo. Se dice que existe por sí, porque es una esencia distinta que contiene en sí todas las determinaciones requeridas para su existencia a condición, no obstante, de que aquella *sea,* es decir, que tenga el acto de existir. Las otras determinaciones complementarias lo serán al mismo tiempo, y lo serán por ella. En cuanto que es un animal, un hombre debe tener necesariamente un cierto color y una cierta talla, ocupar en el espacio un cierto lugar y una posición. Se denomina *sustancia* al sujeto de estas determinaciones complementarias que reciben el nombre de *accidentes.* En nuestra experiencia, sin duda, existen más accidentes sin sustancias que sustancias sin accidentes, pero son los accidentes los que pertenecen a la sustancia, no la sustancia a lo accidentes.

En este punto puede producirse un equívoco. Se dice que el tomismo consiste en imaginar la estructura de lo real como análogo a la del lenguaje humano. Las frases están hechas de un sujeto y predicados, luego Santo Tomás habría concluido de ahí que lo real está hecho de sustancias, de las que se predica accidentes, y accidentes que son atribuidos a éstas. Esto es equivocarse sobre su pensamiento y confundir su lógica con su metafísica. Plantear el problema del ser, y definir este tipo de entes que

41. *Sum. theol.*, I, 3, 5, ad 1m. Hablando con todo rigor, sólo Dios es un *ens per se,* es decir, como veremos, un ser cuya esencia sea existir. Tampoco Dios es una sustancia. El término "sustancia" designa siempre una esencia o quididad capaz de existir por sí, siempre que esté actualizada por su propio *actus essendi,* o *esse.*

se denominan sustancias, es comprometerse en la densidad de lo que existe. El lenguaje analítico que se utiliza para describirlo significa, por tanto, un objeto situado más allá del propio lenguaje, y al cual se esfuerza por ajustarse el lenguaje. Hablar de cosas como de sustancias no es concebirlas como grupos de accidentes unidos a un sujeto por alguna cópula; todo lo contrario, equivale a decir que se establecen como unidades de existencia, de las cuales todos los elementos constituivos *son,* en virtud de un único y mismo acto de ser *(esse),* que es el de la sustancia. Los accidentes no tienen una existencia en sí, que se añadiría a la de la sustancia para completarla. No tienen, pues, otra existencia que la suya. Existir para ellos es, simplemente, «existir-en-la-sustancia» o, como también se dice, su *esse* es *inesse* [42]. El pleno sentido de la expresión «ser por sí» se revela aquí en su profundidad. La sustancia no existe por sí en el sentido de que no tendría causa de su existencia: Dios, el único que existe sin causa, no es una sustancia; existe por sí en el sentido de que lo que ella es le pertenece en virtud de un acto único de existir, y se explica inmediatamente por este acto, razón suficiente de todo lo que es.

El análisis de lo que forma el ser de las cosas puede hacer, pues, abstracción del accidente, desprovisto de ser propio y fijarse en la sustancia. Las únicas sustancias de las que tenemos una experiencia directa son las cosas sensibles cuyas cualidades percibimos. Una propiedad de estas sustancias digna de señalar es el ser distribuibles en clases, de las cuales cada una es objeto de un concepto, él mismo expresable por una definición. De cualquier manera como se interprete, es un hecho que pensamos por ideas generales, o conceptos. Para que este hecho, que es real, sea posible, es preciso que el dato de nuestra experiencia sensible sea al menos conceptualizable, es decir, que su naturaleza se preste al conocimien-

42. "Nam accidentis esse est inesse", *In Metaphi.,* lib. V, lec. 9, n. 894; p. 286. Solamente tiene una existencia relativa y tomada: "Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid", *op. cit.,* lib. VII, lect. 1, m. 1256; p. 377. Los accidentes no son entes, sino los entes de un ente; "non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus", *Op. cit.,* lib. XII, lect. 1, n. 419, p. 683.

to mediante conceptos. Designemos, pues, con un término distinto aquello que, en lo real, hace posible su conocimiento conceptual. Llamemos a este elemento la forma de la sustancia. Diremos entonces que toda sustancia implica una forma, y que es en virtud de esta forma como una sustancia se clasifica en una especie determinada [43], cuya definición expresa el concepto. Por otra parte, también es un hecho de experiencia que las especies no existen como tales; «hombre» no es una sustancia; las únicas sustancias que conocemos son individuos. Debe haber, pues, en el individuo un elemento distinto de la forma, aquel que, precisamente, distingue a unos y otros representantes de una misma especie. Designemos, a su vez, este nuevo elemento de lo real con un término distinto. Llamémosle *materia*. Diremos entonces que toda sustancia es una unidad de ser que, a la vez e indivisamente, es la de una forma y una materia [44] Preguntarse lo que autoriza a decir de esta sustancia que es un ente *(ens)*, es preguntarse si lo que hace que ella *sea*, debe buscarse en su materia, o en su forma, o en el compuesto que constituye su unión.

Que la materia no es lo que hace que la sustancia *sea*, se reconoce en que la materia no es susceptible de existencia aparte de una forma cualquiera. Es siempre la materia de una sustancia la quc, porque tiene una forma, es objeto de concepto y definición. Por otra parte, por esta razón la materia puede entrar en la composición de la sustancia sin romper su unidad sustancial. Considerada precisamente en tanto que materia, aparte del todo del que forma parte, no existe: «En efecto, el ser *(esse)* es el acto de aquello de lo que se puede decir: esto es; ahora bien, no se dice de la materia que es; no se dice sino del todo; luego no se puede decir que la materia sea; es la sustancia misma la que es lo que es» [45]. No teniendo exis-

43. *In Met.*, lib. II, lect. 4, n. 320, p. 109.

44. "Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma componitur". STO. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. II; ed. M. D. ROLAND-GOSSELIN, Paris, J. Vrin, 1926, p. 8, I, 13-14. Cf. "Essentia in substantiis compositis significat compositum ex materia et forma". CAYETANO, *De ente et essentia*, cap. II, n. 26, p. 45.

45. *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 54.

tencia propia, la materia no podría causar la de la sustancia. Así pues, no es en virtud de su materia por lo que se dice de una sustancia cualquiera: es un ente *(ens), es.*

La misma consecuencia se impone del lado de la forma y por la misma razón. La forma es, ciertamente, un elemento de la sustancia más noble que la materia, puesto que es ella la que determina y le confiere la inteligibilidad. La forma de un individuo humano, Sócrates por ejemplo, es aquello por lo cual la materia es la de este cuerpo organizado que se denomina cuerpo humano. La materia no es sino una potencialidad determinada. El papel propio de la forma es, pues, constituir la sustancia *como sustancia.* Como dice Santo Tomás de Aquino, es el *complementum substantiae* lo que asegura su constitución[46]. Concebida de este modo, la forma es *aquello por lo cual* la sustancia es *lo que es.* Se ha reconocido en ello la distinción, que llegó a ser tradicional en los lectores de Boecio, entre el *quo est* y el *quod est*[47], distinción cuyo papel es considerable en la doctrina tomista, pero que, por su tendencia más profunda, esta doctrina intentó constantemente sobrepasar.

Es importante comprender en qué plano plantea Santo Tomás los problemas cuando los examina desde el punto de vista de la sustancia. En el orden de lo finito que ahora consideramos, lo único que existe son las sustancias. Compuesta de materia y forma, cada una de ellas es «algo que es», un *ens* específicamente determinado. Todo problema relativo al orden de la sustancia se plantea, pues, con pleno derecho en el plano del ente, pero no podría sobrepasarlo. Explicar un ente como sustancia es decir por qué razón este ente es lo que es. Esto es ya mucho y hemos visto a Santo Tomás admirar a Platón y Aristóteles por haberse elevado hasta ahí. Sin embargo, esto no es todo, pues una vez explicado por qué un ente es lo que es, queda por explicar lo que hace que exista. Puesto que ni la materia ni la forma pueden existir

46. *Loc. cit.*, ad *Deinde quia.*
47. Para la historia de esta distinción ver M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le De Ente et Essentia de S. Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1926, II. La distinción real entre la esencia y el ser, pp. 137-205.

por separado, se ve que la existencia de su compuesto es posible, pero no se ve cómo su unión podría engendrar la existencia actual. ¿Cómo puede surgir la existencia de lo que no es? Hay que hacer pasar el ser al primer lugar, como el último término que pueda alcanzar el análisis de lo real.

Cuando se la examina así, por referencia a la existencia, la forma deja de aparecer como la última determinación de lo real. Convengamos en denominar «esencial» toda ontología, o doctrina del ser, para la cual la noción de sustancia y la noción de ser equivalen entre sí. En tal caso habrá que decir que, en una «ontología esencial», el elemento que termina la constitución de la sustancia es el elemento último de lo real, lo cual no puede suceder en una «ontología existencial», en la que el ente se define en función de la existencia. Desde este segundo punto de vista, la forma no aparece más que como un *quo est* secundario, subordinado al *quo est* primero que es el acto mismo de existir. Más allá de la forma, que hace que un ente sea tal ente perteneciente a tal especie determinada, hay que colocar, pues, el *esse*, o acto de existir, que hace que la sustancia así constituida sea un *ens*. Como dice Santo Tomás: «El ser mismo *(ipsum esse)* es acto, incluso, respecto de la forma. Pues si se dice que, en los compuestos de materia y forma, la forma es principio de existencia *(principium essendi)*, es porque realiza la sustancia, cuyo acto es el ser mismo *(ipsum esse)*»[48]. De este modo, la forma no es principio de existencia sino en tanto que determina el acabamiento de la sustancia, que es lo que existe, pero ella misma sólo existe en virtud de una determinación suprema, que es su acto mismo de existir. En este sentido, el *esse* es el *quo est* de la forma, siendo ésta misma el *quo est* de la sustancia; el *esse* es, pues, lo que hace que la sustancia sea un ente *(ens)*, en cuanto que tiene el acto mismo de existir: «La forma puede, sin embargo, decirse *quo est*, en tanto que es principio de existencia *(principium essendi)*: pero el *quod est* es la propia sustancia total, y aquello por lo que la sustancia se denomina ente *(ens)*, es el ser mismo

48. *Cont. Gent.*, II, 54.

(ipsum esse)»[49]. En resumen, en las sustancias concretas que son objetos de experiencia sensible, dos composiciones metafísicas se escalonan en profundidad: la primera, la de la materia y la forma, constituye la sustancialidad misma de la sustancia; la segunda, la de la sustancia con el acto de existir, constituye a la sustancia como un *ens*, un ente.

Esta doctrina, cuyo lugar es central en el tomismo, merece que nos detengamos en ella bastante para captar su sentido y adivinar su alcance. Decir que el ser *(esse)* se comporta como un acto, incluso respecto de la forma —*ad ipsam etiam forman comparatur esse ut actus*— es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia. La luz no es lo que es, e, incluso, no es sino porque se ejerce un acto de lucir que la causa; la blancura no es lo que es, e incluso no es sino porque existe un ser que ejerce el acto de ser blanco; de igual modo, la forma de la sustancia no es tal y no existe sino en virtud del acto existencial que hace de esta sustancia un ente[50]. Así entendido, el acto mismo de existir se sitúa en el cora-

49. No sucede así con esas sustancias intelectuales puras que son los ángeles. Puesto que son Inteligencias, y no almas unidas a un cuerpo, son sustancias simples. La única composición en ellas es la de acto y potencia. Los ángeles son formas que son por sí mismas sustancias, de las cuales el único *quo est* es el existir: "In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (cf. caps. 50 y 51), sed in eis, ipsa forma est substantia subsistens, forma es *quod est,* ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse:* vel ex *quod est* et *quo est.* In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est* et *esse;* vel ex *quod est* et *quo est*". *Cont. Gent.* II, 54.

50. "Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habet secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut *lux* ad *lucere,* vel *albedo* ad *album esse*". *Cont. Gent.*, II, 54, p. 147. Cf. S. ANSELMO, *Monologium,* cap. V. P. L., t. 158, col. 153 A, en donde la comparación se vuelve a encontrar casi en los mismos términos pero con un sentido diametralmente opuesto. Para San Anselmo, la existencia no es más que una propiedad de la esencia. Acerca de esta doctrina y sus consecuencias ver más arriba, pp. 56-57.

zón o, si se prefiere, en la raíz misma de lo real. Es, pues, el principio de los principios de la realidad. Absolutamente primero, aventaja incluso al Bien, pues un ente no es bueno sino en tanto que es un ente, y sólo es un ente en virtud del *ipsum esse* que permite decir de él: esto es [51].

Para comprender este principio en su propia naturaleza, hay que recordar que, como todo verbo, el verbo *esse* designa un acto [52] y no un estado. El estado en el cual el *esse* coloca a lo que le recibe es el estado de *ens,* es decir, de aquello que es un «ente». Continuamente tendemos a descender del plano del existir al del ente; es nustra inclinación natural, pero el esfuerzo del metafísico debe tender a remontarla. Conviene, por el contrario, hacer ascender el *ente* hasta el plano del *esse,* no para confundirlos, sino para señalar suficientemente que el ente sólo es tal por y en su relación al acto de existir [53]. No es éste el caso de la mayor parte de las demás filosofías, también se ve a menudo a los intérpretes de Santo Tomás pasar al lado del sentido verdadero de su doctrina y enredarse en controversias que le son extrañas o cribarla de objeciones que sólo alcanzan a un fantasma. Es preciso, pues, llegar hasta este punto para entenderla

51. "Omne ens inquantum est ens, est bonum". *Sum. theol.,* I, 5, 3, *Resp.* "Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur, quod *ipsum esse* comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam". *Sum. theol.,* I, 3, 4, ad *Resp.* "Intantum nest autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu: unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; *esse* enim est actualitas omnis rei". *Sum. theol.,* I, 5, 1, ad *Resp.*

52. "Esse actum quemdam nominat". *Cont. Gent.,* I, 22, ad *Amplius,* p. 24.

53. "Nam cum ens dicat proprie esse in actu". *Sum. theol.,* I, 5, 1, ad 1m. Unicamente en este sentido es verdad decir, con los platónicos, que Dios está por encima del *ens;* pero no lo está en tanto que *bonum,* o *unum,* lo está en tanto que *esse:* "Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum...: sed secundum rei veritatem causa prima est supra *ens* inquantum est *ipsum esse* infinitum: *ens* autem dicitur id quod finite participat *esse* et hoc est proportionatum intellectui nostro". *In lib. de causis,* lect. VII; en *Oposcula Omnia,* ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 230.

correctamente, y, una vez ahí, hay que saber mantenerse. Más allá de lo más perfecto y profundo que hay en lo real, no hay nada. Lo más perfecto que hay es el existir *(ipsum esse)* «puesto que se comporta respecto de todas las cosas como su acto. Efectivamente, nada tiene actualidad sino en tanto que existe. El existir *(ipsum esse)* es la actualidad de todo lo demás, comprendidas las formas. Su referencia a las demás cosas no es, pues, la de lo que recibe a lo que es recibido, sino, más bien, la de lo que es recibido a lo que recibe. En efecto, cuando digo de un hombre, o de un caballo, o de cualquier otra cosa: eso existe, el existir *(ipsum esse)* es considerado como formal y recibido, y no como aquello a lo que pertenece el existir»[54]. Santo Tomás hace aquí, de modo visible, un esfuerzo extremo, y un esfuerzo tal que el sentido hace casi estallar las fórmulas, para expresar la especificidad del *ipsum esse* y su trascendencia; pero, precisamente porque es la cima de lo real, es también su corazón: «El ser (esse) es más íntimo a todo que aquello que lo determina»[55].

Apenas se podría concebir una ontología más plena y conscientemente centrada sobre el ser actual que la de Santo Tomás de Aquino. Esto es, inclusive, lo que hace tan difícil enseñarla sin traicionarla. Se la traiciona, en primer lugar, demasiado a menudo al presentar como ocupada principalmente de esencias una filosofía que nunca habla de ellas sino para situar existentes. No está ahí, sin embargo, lo más grave, pues se la traiciona más comúnmente todavía al hacer de lo que el propio Santo Tomás ha concebido como una doctrina del acto de ser, una doctrina del ente en tanto que ente. En ninguna par-

54. *Sum. theol.*, I, 4, 1, ad 3m. Cf. "Hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; *esse* enim quod hujusmodi est (*scil.* el acto de existir, el cual es cuestión aquí) est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum". *Qu. disp. de Potentia,* qu. VII, art. 2, ad 9m. Se observará aquí la energía de la expresión: "El existir en cuestión es *esencialmente distinto* que aquello a lo que se añade para ser determinado".

55. *In II Sent.*, dist. I, q. 1, art. 4, *Solutio;* ed. P. Mandonnet, t. II, p. 25.

te es más sensible esta falta que en el punto que nos ocupa. Han pasado siglos tras la distinción tomista entre la esencia y la existencia y jamás doctrina alguna fue más ásperamente discutida y menos comprendida. El título mismo bajo el que se ha hecho célebre esta controversia explica por qué. Hablar de la distinción de esencia y de ser, es expresarse como si la existencia fuera ella misma una esencia: la esencia del acto de ser. Es, pues, empeñarse en tratar como una cosa lo que es un acto, por lo cual se está casi infaliblemente condenado a representarse la composición de esencia y existir como si se tratara de una especie de preparación química, en la que un artífice muy poderoso, Dios por ejemplo, tomara por una parte una esencia, por otra un acto de ser y efectuara la síntesis bajo la acción del rayo creador.

Se trata de algo muy distinto y, por lamentable que esto sea, de algo difícil de pensar. Si se quisiera usar la imaginación, lo que es mejor evitar en metafísica, se debería simbolizar, más bien, el existir por un punto de energía de intensidad dada, engendrando un cono de fuerza cuya cima sería él y cuya base sería la esencia. Sin embargo, esto sería sólo una aproximación muy tosca. El único camino que puede conducir al fin es también el más difícil, pues penetra de golpe en el corazón mismo del acto de existir. Establecer un acto semejante sin otra determinación es determinarlo como puro, puesto que no es sino el *Ipsum esse,* pero es también determinarlo como absoluto, puesto que es todo el acto de existir, y es, finalmente, establecerlo como único, puesto que nada puede ser concebido como ente, sin que el acto puro de existir sea. Si es de este acto de existir del que se habla, no podría plantearse ningún problema de esencia y existencia. Es el que llamamos Dios. Los existentes de los que aquí se trata son de muy distinta especie. Son, ya lo hemos dicho, las sustancias concretas, objetos de la experiencia sensible. Ninguna de ellas nos es conocida como un acto puro de existir. Cada una de ellas se distingue de las demás, en lo que respecta a nosotros, en cuanto que es «un árbol existente», o «un animal existente», o «un hombre existente». Esta determinación específica de los actos de existir, que sitúa a cada uno de ellos en una especie definida, es precisamente lo que llamamos su esencia. Ahora bien, si se trata de un árbol, un animal, o un hom-

bre; en ningún caso su esencia es ser. El problema de la relación de la esencia con su acto de ser se plantea de un modo inevitable a propósito de todo aquello cuya esencia no es existir.

Tal es, también, el alcance de la composición llamada de esencia y existencia, que sería mejor, sin duda, llamar composión de esencia y ser *(esse)*. Que esta composición sea real, no hay por qué dudar de ello, pero se plantea en el orden metafísico del acto y la potencia, no en el orden físico de la referencia de las partes al interesado de un todo material [56]. Siendo real, esta composición lo es en el más alto grado, puesto que expresa el hecho de que un ente, cuya esencia no es el acto de ser, no tiene por sí mismo con qué existir. Que tales entes existen lo sabemos por experiencia, puesto que, incluso, sólo conocemos entes de este tipo. Son, pero sabemos también que no son con pleno derecho. Puesto que les es congénito, este déficit de necesidad existencial acompaña necesariamente el curso entero de su duración; en tanto que existen, continúan siendo entes cuya existencia no encuentra en su sola esencia ninguna justificación. La composición de esencia y ser es esto mismo, y, justamente porque es profundamente real, obliga a plantear el problema de la causa de las existencias finitas, que es el problema de la existencia de Dios.

Cuando se la plantea así, en el plano del existir, esta composición deja de excluir la unidad de la sustancia; por el contrario, la exige por la razón que aquí se va a exponer. La naturaleza conceptual de nuestro conocimiento nos inclina de un modo natural a concebir el existir como un valor indeterminado al cual se añadiría la esencia desde fuera para determinarlo. Que la razón alcanza aquí su límite, se ve bien por la dificultad que experimenta Santo Tomás para encontrar en nuestro lenguaje conceptual con qué formular una relación semejante. Es una regla general que, en toda relación de determinante

56. La fórmula más usada habla de *distinción* de esencia y de existencia, pero el propio Santo Tomás emplea más a gusto la palabra *composición*, sin duda porque de hecho, la *essentia* y su *esse* no pueden darse jamás aparte. Componen juntos sin haber existido nunca en estado separado.

a determinado, lo determinado permanece del lado de la potencia y el determinante del lado del acto. En el caso presente, por el contrario, no podría aplicarse esta regla. Cualquier cosa que pueda imaginarse que determina el existir, la forma o la materia por ejemplo, no puede ser una pura nada, pues es parte del ente y no puede ser parte del ente más que en virtud de un acto de existir. Es, pues, imposible que la determinación de un acto de existir le venga desde fuera, es decir, de otra cosa que de sí mismo. En efecto, la esencia de un acto finito de existir consiste en *no ser más que* tal o cual *esse*[57], no el *esse* puro, absoluto y único del que hemos hablado. El acto de existir se especifica, pues, por lo que le falta, si bien aquí es la potencia la que determina el acto, en el sentido, al menos, de que su grado propio de potencialidad está inscrito en cada acto finito de existir. El vigor de las fórmulas que usa Santo Tomás, y que, en cierto modo, delimitan con perfección estos pensamientos, muestra de modo suficiente que los límites del lenguaje se han alcanzado con el límite del ser. Cada esencia es puesta por

57. Ver la continuación del texto que acaba de ser citado, p. 176, nota 54: "Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; *esse* enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis phisici organici. Et per hunc modum *hoc esse* ab *illo esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae". *Qu. disp. de Potentia,* qu. VII, art. 2, ad 9m. Puesto que el existir incluye todo lo real, incluye necesariamente su propia determinación. Por esta razón, al incluirlo todo, la esencia se distingue de él, ya que a la inversa, tomada en sí misma, no incluye el existir. No basta, pues, con decir que la esencia posible es distinta de la existencia actual, es en el propio existente actual donde la esencia continúa siendo distinta del existir. Negar que se distinga de él, es afirmar que este acto eminentemente positivo de existir (pues lo es, por modesto que sea su grado de ser) es del mismo orden que lo que le limita, en resumen, que el acto sea de la misma naturaleza que la potencia. Esto es lo que Santo Tomás rehúsa aceptar.

un acto de existir que ella no es y que la incluye como su autodeterminación. Fuera del Acto Puro de existir, nada puede existir sino como tal o cual existir; es, pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existir.

Otros filósofos habían precedido a Santo Tomás en este camino y todos le ayudaron a continuarlo hasta su término, pero, de modo particular, aquellos para los que el problema de la existencia se había planteado de una manera clara. Alfarabí, Algazel, Avicena entre los árabes, Moisés Maimónides entre los Judíos, habían observado ya el lugar verdaderamente excepcional, y, por así decirlo, fuera de lo habitual, que ocupa la existencia por relación a la esencia. No nos preguntaremos aquí en qué medida fue atraída a este punto su atención por los problemas que planteaba la noción religiosa de creación. Cualquiera que haya sido su génesis, su doctrina marcaba muy fuertemente la diferencia que hay, para una cosa, entre el hecho de ser y el hecho de ser lo que es. Lo que parece haber impresionado sobre todo a estos filósofos es que, por lejos que se lleve el análisis de la esencia, la existencia jamás está incluida en ella. Es preciso, pues, que, allí donde la esencia existe, la existencia se añade a ella en cierto modo desde fuera, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existir. Nada más natural que una conclusión semejante. Estos filósofos partían de la esencia; intentando discutir en ella por vía de análisis la existencia, no la encontraban, de donde concluían que era extraña a la esencia en tanto que tal. La esencia del hombre, o la del caballo, cuando se les atribuye o no la existencia, continúan siendo para el pensamiento exactamente lo que son; como los cien táleros que Kant iba a hacer célebres, estas esencias no cambian en absoluto de contenido se las concibe existiendo o no. Sería muy distinto, observa Alfarabí, si la existencia entrara en la comprensión de la esencia: «Si la esencia del hombre implicara su existencia, el concepto de su esencia sería también el de su existencia y bastaría saber lo que es el hombre para saber que el hombre existe, de suerte que cada representación debería entrañar una afirmación... Pero de ningún modo esto es así, y dudamos de la existencia de las cosas hasta que tenemos una per-

cepción directa por el sentido, o mediata a través de una prueba». En ese caso, se impone también la fórmula que define la exterioridad de la existencia a la esencia: todo lo que no pertenece a la esencia como tal, y, sin embargo, se añade a ella, es un accidente de ella; así pues, concluye Alfarabí, «la existencia no es un carácter constitutivo, no es sino un accidente accesorio» [58].

Esta doctrina de la accidentalidad de la existencia es la que, siguiendo a Averroes, Santo Tomás atribuye a menudo a Avicena. De hecho, el propio Avicena parece no haberla aceptado más que con muchas reservas. La expresión «accidente» apenas es para él otra cosa que un mal menor. No expresa suficientemente la íntima apropiación de la existencia por la esencia. No obstante, Avicena la aceptó igualmente [59], y era preciso que fuera así, pues

58. Tomamos este texto del libro de D. SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires, p. 84. Cf. en el mismo sentido, el texto de Maimónides (*Guide des Egarés*, trad. S. Munk, Paris, 1856; t. I, p. 230) citado en el mismo libro, pp. 86-87.

59. D. SALIBA, *op. cit.*, pp. 82-83, y pp. 85-87. Se observará, no obstante, que, aunque sea correcto atribuir a Avicena la tesis de que la existencia es un accidente de la esencia, él no la sostuvo en un sentido tan ingenuo como llevaría a suponer el escueto resumen de su doctrina por Averroes. Lo que de modo incontestable se encuentra en Avicena, es la tesis de que la esencia de los entes compuestos no incluye su existencia. Más aún, en él como en Santo Tomás, la distinción de esencia y existencia expresa la falta radical de necesidad de la que las sustancias compuestas están afectadas; el paso de la esencia de un ser posible a la existencia actual no puede efectuarse más que por vía de creación. Finalmente, Avicena se dio cuenta de que la existencia no era un accidente cualquiera, comparable a los nueve accidentes, sino que derivaba en cierto modo de la esencia, desde el momento en que ésta estaba afectada de ella. Lo que separa a pesar de todo a Avicena de Santo Tomás es que aquél no sobrepasó la noción de una esencia cuya existencia se seguiría en virtud de una acción creadora extrínseca, paar elevarse a la noción tomista de una esencia cuya existencia creada sería el corazón más íntimo y la realidad más profunda. El platonismo de la esencia, que Avicena legará a Dum Scoto, no permitió a su metafísica constituir la ontología francamente existencial hacia la cual no obstante tendía. Acerca de este punto, ver los muy útiles análisis de A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1937, particularmente, pp. 120-121 y pp. 136-145. Los tex-

si se define, como hace él, la existencia en función de la esencia, al no ser aquella la esencia misma, sólo puede ser un accidente de ella. Con su habitual lucidez, Algazel resumió esta doctrina en su capítulo sobre los accidentes. Lo que le sorprendía sobre todo era el hecho de que las sustancias no son con el mismo título que los accidentes, y, que, entre las nueve categorías de accidentes, no hay dos de ellos que existan del mismo modo. La existencia no puede ser, pues, un género común a las diversas categorías de accidentes, y menos todavía un género común a los accidentes y a la sustancia. Esto es lo que Algazel denomina la *ambigüedad* de la noción de ente y lo que Santo Tomás llamará su *analogía*. De cualquier modo como se denomine, no se puede establecer este carácter del ser a partir de la esencia sin obligarse a concebir la existencia como un accidente. Es así como concluye Algazel: *Manifestum est igitur quod ens accidentale est*, es, pues, manifiesto que el ente es del orden del accidente [60].

tos del mismo Avicena más fácilmente accesibles se encuentran en *Avicenne Metaphisices compendium*, trad. Nemetallah Carame, Rome, Instituto pontifical de estudios orientales, 1926. Ver particularmente, lib. I, pars I, tract. 3, cap. 2, pp. 28-29 (en el que *uno* está definido, junto con la *existencia*, como un accidente de la esencia); y también el curioso texto d etract. IV, cap. 2, art. 1, pp. 37-38, en el que se expresa de maravilla el carácter de indiferencia, o de neutralidad de la esencia respecto de la existencia en Avicena, por oposición a la ordenación positiva de la esencia a la existencia en la doctrina de Santo Tomás. Cf. Las felices y pertinentes observaciones de Mlle. A.-M. GOICHON, *op. cit.*, pp. 143-145.

60. J. T. MUCKLE, C. S. B., *Algazel's Metaphisics, a Medieval Translation*, St. Michael's College Toronto, 1933, p. 26, líneas 10-11. Acerca de la distinción de esencia y de existencia *(anitas et quiditas)*, ver *op. cit.*, p. 25, líneas 12-25. He aquí la conclusión del texto: "El existir *(esse)* es, pues, un accidente que acontece a todas las quididades por otra parte, y por esta razón la primera causa es el ente *(ens)*, sin quididad sobreañadida, como mostraremos. Luego el ente no es un género para ninguna de las quididades. Y este mismo accidente *(sc. exister)* conviene a los nueve (otros) predicamentos de la misma manera. En efecto, cada uno de ellos tiene en sí su esencia, por la que es lo que es; pero la accidentalidad les conviene respecto de los sujetos en los que existen, es decir, el nombre de accidente les conviene respecto de sus sujetos, no según lo que son". Traducido del texto latino de la *op. cit.*, p. 26. Algazel extiende a continuación este

Había en esta doctrina algo seductor para Santo Tomás de Aquino, sobre todo, el agudo sentido de la especificidad del orden existencial que se afirma en ella. Estos filósofos tenían, al menos, el mérito de comprender que el acto de existir no puede ser concebido como algo incluido en la esencia, y que, en consecuencia, debe añadirse a ella. Por otra parte, parece que Santo Tomás, en un primer momento, siguió de bastante cerca el método de demostración que habían usado Alfarabí y Avicena, y alguna influencia suya estará presente en toda su obra. En la época del *De ente et essentia* las fórmulas se resienten todavía fuertemente del método aviceniano de análisis de las esencias: «Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia le viene de fuera y forma composición con ella. En efecto, ninguna esencia puede ser concebida sin que forme parte de la esencia; ahora bien, toda esencia, o quididad, puede ser concebida sin que se la conciba en el sujeto de su existencia. Por ejemplo, puedo concebir *hombre*, o *fénix*, e ignorar, sin embargo, si existen en la naturaleza. Está claro, pues, que la existencia *(esse)* es otra cosa (*aliud*) que la esencia o quididad»[61].

Así pues, una gran parte de la doctrina de Avicena, y del grupo filosófico del que formaba parte, ha pasado a la de Tomás de Aquino, y, sin embargo, Tomás no la cita apenas más que para criticarla. Efectivamente, en el terreno que les era común, ¡qué radical oposición! Tal como la comprendía, la doctrina de Avicena estaba abocada a hacer del existir nada más que un accidente de la esencia, mientras que el propio Santo Tomás hacía de él, el acto y la raíz de la esencia, lo más íntimo y profundo que hay en ella. Esta diferencia, además, estaba unida a la que

mismo carácter de accidentalidad del ente al uno: *ibid.*, p. 26, líneas 27-30. Acerca del paralelismo de los dos problemas de la accidentalidad de la existencia y de la accidentalidad del uno, ver A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, pp. 39-45.

61. *De ente et essentia*, cap. 4; ed. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, p. 34. La expresión *hoc est adveniens extra* aquí sólo significa que el existir se añade desde fuera a la esencia, como haría un accidente, pero que le viene de una causa eficiente trascendente a la esencia, luego exterior a ella, que es Dios. Cf. *Op. cit.*, p. 35, líneas 6-19. El *esse* causado por Dios en la esencia es lo que hay en ella de más íntimo, puesto que, aunque venido de fuera, la constituye no obstante desde dentro.

separa toda ontología de la esencia de una ontología del ser tal como la de Santo Tomás de Aquino. Para un filósofo que parte de la esencia y procede por vía de conceptos, la existencia acaba por aparecer, necesariamente, como un apéndice extrínseco a la esencia misma. Si, por el contrario, se parte del ente concreto dado en la experiencia sensible, hay que trastocar esta relación necesariamente. Incluso entonces, la existencia no aparece como algo incluido en la esencia y continúa siendo verdad el decir que la esencia no existe en virtud de sí misma; pero en seguida aparece que es el ente el que incluye a la esencia, y que, sin embargo, ésta se distingue en el seno del ente, del ser *(esse)*, porque el acto de existir y su determinación esencial dependen uno del orden del acto, el otro del orden de la potencia, que son dos órdenes distintos. El contrasentido fatal que acecha al intérprete de esta doctrina, es concebir en ella la relación de la esencia a la existencia como la de dos cosas. Se llega entonces a distinguirlos como dos ingredientes físicos de un mismo compuesto, que sería el existente concreto. El pensamiento de Santo Tomás contradice absolutamente esta actitud en lo que de más profundo tiene. El ser *(esse)* no es, por él existe el ente. Es aquello sin lo cual no sería lo demás. Por esta razón, la distinción de esencia y existencia no debe ser concebida jamás a parte de la otra tesis, que la funda más bien que la completa, la unión íntima de la esencia y del *esse* en el existente concreto. Tal es el sentido de su crítica a Avicena sobre este punto. *Esse* no procede de *essentia*, es *essentia* quien procede de *esse*. No se dice de un objeto cualquiera que *es* porque es un ente, sino que se dice, o debiera concebirse así, que es un *ente* porque *es* [62]. Por esto, el existir no es, propiamen-

62. "Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi consituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen *ens*, quod imponitur ab *ipso esse*, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia". *In IV. Metaph.*, lect. 2, n. 558, p. 187. La expresión *quasi constituitur* indica que, propiamente hablando, el *esse* no está constituido por los principios de la esencia; no lo es porque el *esse* es siempre el de un *ens*, luego de una esencia. Es en tanto que acto de esta esencia por lo que está constituido por sus principios.

te, un accidente de la esencia: «El ser es lo más íntimo que hay en cada cosa y lo más profundo que hay en todas, puesto que se comporta como forma respecto de todo lo que hay en la cosa» [63]. Entre el «extrinsecismo» aviceniano del acto de ser y el «intrinsecismo» tomista del acto de ser, no es posible ninguna conciliación. No se pasa de uno a otro por vía de evolución, sino de revolución.

Esto es lo que ha hecho creer a numerosos intérpretes que Santo Tomás simplemente había tomado partido por Averroes contra Avicena en este punto importante. Ilusión tanto más excusable cuanto que Santo Tomás, siempre propenso a formular su pensamiento en el lenguaje de otro, utilizó muy a menudo los textos de Averroes para rebatir la posición de Avicena. Averroes efectivamente criticó en muchas ocasiones esta doctrina, en la que parece no haber visto más que una ingenuidad y la expresión técnica de una creencia popular. Si hemos de creerle, la palabra árabe que quiere decir «existir», procedería de una raíz que significa primitivamente «encontrado». El hombre común parece, pues, haber imaginado que, para una cosa cualquiera, existir consiste poco más o menos en «encontrarse ahí». *Sein*, diríamos hoy, es un *Dasein*. Nada asombroso desde que se ha hecho de la existencia un accidente. Pero, ¿cómo concebir este accidente en su relación con el resto? Si se quiere formular filosóficamente esta relación, las dificultades se hacen infranqueables. De todo, sustancia o accidente, se puede decir que existe. ¿Será necesario, pues, imaginar la existencia como un accidente suplementario que se añade a los otros nueve accidentes, e, incluso, a la categoría de sustancia? Pero en ese caso se llega a decir que la sustancia, que es el ser por sí, no es un ser por sí sino por un accidente [64], lo que es absurdo de modo manifiesto. Por otra

63. "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profondius omnibus est, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt". *Sum. theol.*, I, 8, 1 ad 4m.

64. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, trad. alemana por S. VAN DEN BERGH, E. J., Brill, Leiden, 1924, pp. 8-p. Cf. el comentario de Maimónides (*Guide des égarés*, trad. S. Munk, t. I, p. 231, nota 1) citado por A. FOREST, *La estructure métaphysique du concret*, pp. 142-143. Acerca de la accidentalidad de la

parte, el orden de lo por sí es uno con el orden de lo necesario, y, a su vez, lo necesario no es tal sino porque es simple. Si la existencia se añadiera a la sustancia como un accidente, éste sería un compuesto, luego un puro posible; no siendo ya necesaria, no sería ya por sí; luego no sería ya sustancia [65]. De cualquier modo como se examine, la doctrina de Avicena conduce a imposibilidades.

Resulta fácil ver en qué punto podía utilizar Santo Tomás a Averroes contra Avicena. Podía hacerlo en tanto que Averroes revelaba el peligro que corre la unidad de la sustancia si se le otorga la existencia sólo a título de accidente. Que la existencia debe ser consustancial a la sustancia, he ahí lo que se deduce del texto de Averroes, y, en este punto, tiene razón, pero la tuvo demasiado fácilmente. Para Averroes, en efecto, la esencia y la existencia se confunden. Ser por sí y existir son absolutamente uno. Esto se ve bien por el modo como se identifican, en su crítica de Avicena, las dos nociones de sustancia y de necesario. De modo totalmente distinto ocurre en la doctrina de Santo Tomás, para quien la existencia del propio necesario no es necesaria con pleno derecho, sólo lo es a partir del momento en que este necesario existe. Si Averroes tiene razón contra Avicena, Santo Tomás no admite que ello se deba a las razones que aquél da. Muy por el contrario, es más bien Avicena el que tendría aquí razón, al menos en que la existencia no se confunde con el «ser por sí» de la sustancia. Y no se confunde con él, puesto que es su acto [66].

Para acercarse al auténtico pensamiento de Santo Tomás, no hay que buscarlo ni en Avicena, ni en Averroes,

existencia en Maimónides, ver L.-G. Lévy, *Maïmonide*, 2.ª ed., Paris, Alcan, 1932, p. 133.

65. Ver el texto de la *Metafísica* de Averroes reproducido por A. Forest, *op. cit.*, p. 143, nota 2.

66. Los textos más antiguos de Santo Tomás invitan a pensar que inmediatamente sobrepasó el punto de vista de Avicena, pero la terminología que utiliza muestra que se apoyó en él para sobrepasarlo. El número y la importancia de las citas de Avicena es notable en el *De Ente et Essentia*, y el *Comentario a las Sentencias* lo invoca en este punto crucial, en el lib. I, dist. 8, q. 1, art. 1, Solutio. Se podría escribir también, aunque en otro sentido que a propósito de Duns Scot, un "Avicena y el punto de partida de Santo Tomás de Aquino".

ni en un eclecticismo que se propusiera ajustar su diferencia por algún compromiso. Su pensamiento brilla, más allá de uno y otro, por el resplandor del acto de existir. Es transcendiendo el plano de la ontología esencial que les es común, como anula Santo Tomás el conflicto de Averroes y Avicena. Al elevarse hasta allí, ve de una sola mirada en qué se distinguen la esencia y la existencia, en qué están unidas en la realidad. Se distinguen, pues no es la esencia la que alberga la raíz del existir y éste mismo domina la esencia de la cual es acto. No obstante, están estrechamente unidas, pues si bien la esencia no contiene el existir, está contenida en él, de suerte que la existencia es lo más íntimo y profundo que hay. Avicena y Averroes se contradicen porque se mantienen en el mismo plano. Santo Tomás no contradice a uno ni a otro, los sobrepasa al ir hasta la raíz misma del ser, el *actus essendi*, el *ipsum esse*.

Al señalar cuán difícil es el acceso a este orden existencial, observábamos que sólo se accede a él contrariando la inclinación natural de la razón. Ha llegado el momento de explicarnos a este recpecto. A la pregunta, ¿cómo conocemos el ente?, la respuesta es sencilla, y numerosos textos de Santo Tomás la apoyan. El ente es un primer principio e, incluso, el primero de los principios, porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento [67]. Cualquier cosa que concibamos la aprehendemos como algo que es o que puede ser, y se podría decir de esta noción que, en cuanto que es absolutamente primera, acompaña a todas nuestras representaciones. Esto es verdad y la respuesta es buena, mientras que se la entienda como se debe, es decir, del *ens*, reservando cuidadosamente los derechos del *esse*. Nunca se repetirá demasiado

67. Al proponer esta tesis, Santo Tomás la apoya a veces en la autoridad de Avicena, cuya ontología "esencial" encontraba en ella, por otro lado, toda satisfacción: "... primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit...". *In Metaph.*, lect. 2, n. 46, p. 16. "...est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens...", *op. cit.*, lib. IV, lec. 6, n. 605, p. 202. "Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens...", op. cit., lib. X, lect. 4, n. 1998, p. 571. "Ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt...", *op. cit.*, lib. XI, lect. 5, n. 2211, p. 632.

que el ente no es y no puede ser último sino en tanto que se refiere al ser: *ens* significa *habens esse*[68].

¿Por qué razón tiende naturalmente nuestro entendimiento a abandonar el plano del existir para descender al del ente? La razón está en que el entendimiento humano se mueve cómodamente en el terreno del concepto, y tenemos un concepto del ente, pero no del existir. En un texto citado a menudo por su nitidez, Santo Tomás distingue dos operaciones del entendimiento. La primera es la que Aristóteles llamaba la intelección de las esencias simples *(intelligentia indivisibilium)*, y que consiste en aprehender la esencia como un indivisible. La segunda es la que consiste en componer entre ellas o en disociar las esencias formando proposiciones. Esta segunda operación, que Santo Tomás denomina *compositio*, es la que llamamos hoy el «juicio». Estas dos operaciones distintas apuntan una y otra a lo real, pero no lo penetran hasta la misma profundidad: la intelección alcanza la esencia, que la definición formula, el juicio alcanza el acto mismo de existir: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius*[69]. Cuando se habla de un *ens* cualquiera, se habla de un *habens esse*. Lo que cae en primer lugar en el entendimiento es, pues, el ser esencial o de naturaleza, no es todavía el existir.

68. "...hoc nomen *ens*... Imponitur ab ipso esse". *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2, n. 558, p. 187. Observar que, en este texto el *ipso esse* se refiere al *ipsum esse*, por lo tanto al acto de existir. "*Ens* dicitur quasi *esse habens*". *In Metaphy.*, lib. XII, lect. I, n. 2419, p. 683. El término *essentia* se relaciona del mismo modo al verbo *esse* "quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod deffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse". *De ente et essentia*, cap. I, ed. Roland-Gosselin, p. 4. Para prevenir toda incertidumbre en el espíritu del lector, precisemos el sentido de esta última frase. Esta no significa que la *essentia* confiere el *esse* a la sustancia, sino que es en y por la mediación de la *essentia* como la sustancia recibe el *esse*. Comparando lo que dice Santo Tomás aquí de la esencia con lo que en otra parte dice de la forma, se puede asegurar: "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad *esse* participatum. Non enim est *esse* rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per forman". *De substantis separatis*, cap. VI, en *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, p. 97.

69. *In I Sent.*, lib., 1, dit. 19, q. 5, art. 1, ad 7m, p. 489. Acer-

Por lo demás, nada más natural. El existir es un acto, luego hace falta un acto para expresarlo. Por esta razón, además, el nervio activo del juicio, que es su cópula, es siempre un verbo, que es precisamente el verbo *es*. El juicio formula todas sus relaciones en términos de ser porque su función propia es significar el existir.

Que sea de esta manera, no puede ser más evidente cuando se trata de un juicio de existencia, por ejemplo: *Sócrates es*. Una proposición tal expresa claramente, por su misma composición, la composición de la sustancia Sócrates y de la existencia en la realidad. En proposiciones tales como *Sócrates es hombre*, o *Sócrates es blanco*, el verbo *es* no representa más que el papel de cópula; significa simplemente que es de la esencia de Sócrates ser hombre, o que el accidente *blanco* está en la sustancia Sócrates; su valor existencial es, pues, menos directo y, en consecuencia, menos aparente; vamos a ver que no deja de subsistir por ello.

Observemos primeramente, como el propio Santo Tomás lo hace observar, que la cópula *es* se refiere siempre al predicado: *semper ponitur ex parte praedicati* [70], y no ya al sujeto como era el caso en los juicios de existencia. En *Sócrates es*, el verbo significa al mismo Sócrates como existente; en *Sócrates es blanco*, ya no es la existencia de Sócrates, sino la de *blanco* en Sócrates, la que está significada. Cuando se le emplea así como cópula, el verbo *es* no se toma ya en su significación principal y plena, la de existencia actual, sino en una significación secundaria que deriva, no obstante, de la principal. Lo que primeramente se ofrece al pensamiento, cuando se dice *es*, es el acto mismo de existir, es decir, esta actualidad absoluta que es la existencia actual; pero, allende la actualidad de existir, que es su significación principal, este verbo designa secundariamente toda actualidad en general, principalmente la de la forma, ya sea sustancial o accidental. Ahora bien, formar un juicio es significar que una

ca de este punto, cf. las excelentes explicaciones de A. MARC, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, pp. 91-101.

70. *In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 8; ed. Léonina, t. I, p. 35.

cierta forma, en un cierto acto, existe *actualmente* en un sujeto. Sócrates *es-hombre* significa que la forma *hombre* es inherente a Sócrates como acto constitutivo de su sustancia. *Sócrates es blanco* significa la determinación actual del sujeto Sócrates por esta determinación accidental, *blanco*. Lo que designa exactamente la cópula es, pues, una composición; no ya, esta vez, la de esencia y existencia, sino la de toda forma con el sujeto al que determina; y como esta composición se debe a la actualidad de la forma, el verbo *es*, que significa principalmente la actualidad, es naturalmente empleado para designarla [71]. Justamente porque el verbo *es* significa en primer lugar la actualidad, puede significar accesoriamente, o, como dice Santo Tomás, «cosignificar», la composición de toda forma con el sujeto del cual es acto. La fórmula en la que se expresa esta composición es precisamente la proposición o juicio.

Por esto se comprende por qué únicamente el juicio puede alcanzar la existencia. Para formular una experiencia como la nuestra, cuyos objetos son, en su totalidad, sustancias compuestas, hace falta un pensamiento él mismo compuesto. Para expresar la actividad de los principios determinantes de estas sustancias, hace falta que el pensamiento doble el acto exterior de la forma por el acto interior del verbo. Puesto que el acto es la raíz misma de lo real, únicamente el acto de juzgar puede alcanzar lo real en su raíz. Esto lo hace al usar el verbo *es*

71. "Ideo autem dicit (*sc.* Aristóteles) quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti. Significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse;* et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum EST". *Loc. cit.*, n. 22, p. 28. Cf. J. MARITAIN, *Eléments de philosophie:* Paris, Téqui, 1938 (8.ª ed.); t. II, pp. 66-68. No se podría recomendar demasiado la lectura de estas páginas tan lúcidas y tan plenas que, por un sesgo apenas diferente, conduce a esta conclusión lapidaria: "Así el verbo ser, tanto en una proposición con verbo-cópula como en una proposición con verbo predicado (por ejemplo: *Yo soy*), significa siempre la existencia", p. 67.

como una cópula, para enunciar que tal o cual sustancia «existe-con-tal-determinación». Quizá sólo existe como posible y, únicamente, en mi pensamiento, o también como real, pero no sabemos nada de ello todavía. En tanto que la proposición usa este verbo únicamente como una cópula, no expresa nada más que la comunidad de acto del sujeto y de la determinación. Para que la unidad así formada se establezca además como un ser real, es decir, tenga su ser total fuera del pensamiento, hace falta que el acto último de existir la determine. Unicamente entonces, el pensamiento usa el verbo *es* con la significación existencial que es su significación propia, así como el existir es el acto de los actos: *actualitas omnium actuum*, el verbo ES significa, ante todo, el existir en acto: *EST simpliciter dictum, significat «in acto esse»*.

Esta ordenación radical del juicio al existente real había sido fuertemente señalada ya por Aristóteles, pero no podía exceder en su doctrina el plano del ente tal como él mismo lo había comprendido. Ahora bien, para Aristóteles es muy cierto que únicamente las sustancias existen, pero es igualmente cierto que existir se reduce a sus ojos al hecho de ser una sustancia. Ser, en su opinión, es ante todo ser algo; más concretamente y en su sentido pleno, es ser una de las cosas que, gracias a su forma, poseen en sí mismas la razón suficiente de lo que son. De este modo, el ser en el que se detiene Aristóteles es el de la οὐσία y del τὸ ὄν, es decir, de «aquello-que-es-algo». Traducida a la lengua de Santo Tomás, esta posición viene a identificar el ser con el *ens*, es decir, con «lo-que-tiene-el existir», pero no con el propio existir. Como dice Santo Tomás, *ens* no significa principalmente el *esse*, sino el *quod est*, menos el existir mismo de la cosa que el que lo posee: *rem habentem esse* [72]. Aristóteles tuvo, pues, el gran mérito de poner de relieve el papel de acto que juega la forma en la constitución de la sustancia y, por tanto, la actualidad del ser sustancial; pero su ontología no sobrepasó el plano del ser «entitativo», o ser del ente, para alcanzar el acto existencial mismo del *esse*.

Así se comprende la razón del hecho observado por

72. *In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. Leonina, t. I, p. 28.

uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, y que muchos de sus lectores han debido observar, además, por sí mismos: «en el verbo ἐστι, el sentido del *existir* y el que pertenece a la cópula se confunden curiosamente», pues, «Aristóteles mezcla muy confusamente los dos sentidos del verbo *ser*» [73], es decir, el ser de la existencia y el de la predicación. Quizá sería mejor decir, no obstante, que, más que mezclarlos, Aristóteles no los distinguió. Para nosotros, que los distinguimos netamente, estos dos sentidos parecen confundirse en sus textos; para él, decir que un hombre justo existe, o decir que un hombre es justo, era siempre decir que un hombre existe con la determinación de ser justo; todo era uno. Al retornar según su propio parecer la ontología y la lógica de Aristóteles, Santo Tomás las ha traspuesto, pues, de su tono original, que era el de la esencia, a su propio tono, que era el del ser. La ontología de Santo Tomás, considerada en lo que aporta de novedad en relación a la de Aristóteles, es una doctrina del primado del acto de existir.

Esta primera observación apela a una segunda. Es un hecho bastante curioso que, según el modo como se la entienda, la doctrina de Santo Tomás aparezca como la más llena o la más vacía de todas. El ferviente entusiasmo de sus partidarios sólo se puede comparar con el menosprecio con el que le cubren sus adversarios. Si se interpreta la filosofía tomista como una metafísica del *ens*, se la lleva de nuevo al plano aristotélico del *quod est*, expresión, como lo observa el propio Santo Tomás, en la que *quod* designa la cosa, y *est* el existir. Ahora bien, como ya hemos visto, la significación principal y directa de *ens* no es el existir, sino la cosa misma que existe [74]. El tomismo se convierte entonces en un «cosismo» al que se puede acusar de «reificar» todos los conceptos que

73. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, F. Alcan. 1920: pp. 159-160; remite en nota (p. 150, nota 1) a las observaciones análogas de Waitz y de Zeller. Esta impotencia de Aristóteles para extraer del ente el acto mismo de existir explica notablemente la existencia de la aporía tan juiciosamente discernida y analizada por A. Bremond, S. J., *Le dilemme aristotélicien*, cap. IV., particularmente 2, pp. 36-40.

74. *In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. Leonina, t. I, p. 28.

toca y de transformar el tejido vivo de lo real en un mosaico de entidades cerradas en sus propias esencias.

Los mejores intérpretes de Santo Tomás saben bien que él tenía, por el contrario, un sentimiento muy vivo de la plenitud y la continuidad del concreto, pero los que, entre ellos, reducen el ente tomista a la esencia se enfrentan con serias dificultades cuando intentan expresar este sentimiento con la ayuda de aquel concepto. El primero de todos, es también el más universal y el más abstracto, aquel cuya extensión es la más rica y la comprensión más pobre. Una filosofía que partiera del solo concepto de ente se comprometería, pues, a deducir lo concreto de lo abstracto, error que, a partir de Descartes, no ha cesado nunca de reprocharse a Santo Tomás, y, por extensión, a la escolástica en general. Para evitar este reproche, a veces se ha intentado llenar el vacío ontológico del concepto de ente y nutrirlo, o darle consistencia, confiriéndole la plenitud de una intuición de la existencialidad. Esto es estrechar la verdad más de cerca, pero no es cierto que sea alcanzarla. Concebida como una intuición intelectual del ente en cuanto ente, este conocimiento nos permitiría alcanzar por simple visión la inagotable e incomprensible realidad del «ser real en toda la pureza y la amplitud de su inteligibilidad propia o de su misterio propio». Así entendida, la visión intelectual del ente requeriría, no por cierto una facultad especial, sino aquella luz especial del intelecto que constituye al metafísico [75] y que permite la *experiencia metafísica* [76].

Que semejante intuición del ente sea posible corresponde decírnoslo a aquellos que la tienen y nos guardaremos mucho de negarla. Tal vez haga falta un don especial, más cercano a la gracia religiosa que a la luz natural del metafísico. Pues todos los hombres tienen la misma, pero algunos usan mejor de ella. Ateniéndonos al orden propiamente metafísico, y no místico, del conocimiento humano, observamos ante todo que el concepto de ente ocupa efectivamente en él un lugar privilegiado e,

75. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être,* p. 52.

76. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir,* p. 551. Este problema es objeto de un profundo estudio en el trabajo de L. F. DE ALMEIDA SAMPAIO, C. R., *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain.* Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1963.

incluso, único. Es el concepto propio en el que se traduce inmediatamente lo que constituye el fondo mismo de lo real, el acto de existir. Imposible concebir este último sin incluirlo en un concepto, y cualquiera que sea el acto de existir del que tengamos experiencia, este concepto es siempre el mismo; todo *esse* nos es dado en un *ens*. Es, pues, totalmente verdadero decir que no se puede pensar el *ens* sin el *esse* (al menos si se le piensa como se debe) y todavía menos el *esse* (al menos si se le piensa como se debe) y todavía menos el *esse* sin el *ens*. El existir es siempre el de algo que existe [77]. El ente es, pues, primero en el orden del concepto, y puesto que nuestros juicios están formados por conceptos, es igualmente primero en el orden del juicio [78]. No obstante, el concepto de ente registra siempre del mismo modo una infinidad de actos de existir que son todos diferentes. ¿Hace falta imaginar, para completarla, una intuición que percibiría oscuramente la distinción de estos actos en la unidad de una idea? El propio Santo Tomás no habla en ninguna parte de esta intuición que, si la hubiese juzgado necesaria, habría debido ocupar un lugar de honor en su doctrina. Nada nos permite pensar que haya visto entre este ente que cae sólo y en primer lugar en el entendimiento, y el ente en tanto que ente de la metafísica, otra diferencia que la que distingue el dato bruto del sentido común de este mismo dato considerado en su elaboración filosófica. Santo Tomás habló siempre de esta misma elaboración como de un esfuerzo progresivo de abstracción. El término de este esfuerzo es para él la noción universal de «lo que es», con el acento especial que subraya el «lo que» más bien que el «es». En resumen, el tema de la metafísica es para él, como ha dicho en muchas ocasiones, el *ens commune* [79] considerado en su universalidad y su pura indeterminación. Que haga falta un esfuerzo para

77. Este punto ha sido vigorosamente desarrollado en el excelente trabajo de A. Marc, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Paris, Beauchesne, 1933; ver particularmente pp. 88-89. Es un libro que conviene además leer entero.

78. Cf. E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1939, pp. 215-216.

79. *In Metaph.*, *Proem*, p. 2 y lib. IV, lect. 5, n. 593, p. 199.

alcanzarlo, y que este esfuerzo sea difícil, fácilmente estamos de acuerdo en ello, pero éste es un esfuerzo que se desarrolla completamente en el orden del concepto y cuyos mismos juicios, que requiere, tienden hacia definiciones de conceptos. Todo sucede, en verdad, como si el ente en tanto que ente de la metafísica tomista no fuera más que la más abstracta de las abstracciones.

No hay por qué dudar de que esto sea así; pero la metafísica de Santo Tomás contiene algo muy distinto. Cuando se la reduce al orden del concepto, se hace de ella una ciencia del ente y de la cosa, expresión abstracta de lo que hay de conceptualizable en lo real. El tomismo así concebido ha sido objeto de muchas síntesis, de las cuales una, al menos, es una obra maestra [80], pero esto no es el tomismo de Santo Tomás. Lo que caracteriza su tomismo es que todo concepto de cosa connota en él un acto de existir. Una metafísica del ente en tanto que ente, «cosignifica» la existencia, no la significa, a menos, precisamente, que use de la segunda operación del entendimiento y ponga por obra todos los recursos del juicio. El sentimiento, tan justo en sí, de que el concepto universal del ente es lo contrario de una noción vacía, encontrará ahí con qué justificarse. Su riqueza está formada, en primer lugar, por todos los juicios de existencia que resume y connota, pero más aún por su permanente referencia a la realidad infinitamente rica del acto puro de existir. Por esta razón, la metafísica de Santo Tomás persigue, a través de la esencia del ente en tanto que ente, aquel supremo existente que es Dios.

En una filosofía en la que el existir no es conceptualizable de otro modo que en y por una esencia, pero en la que toda esencia señala un acto de existir, las riquezas concretas son prácticamente inagotables. Pero la razón no gusta de lo no conceptualizable y como la existencia lo es, la filosofía hace todo lo posible para evitarla [81]. Es

80. A. Lepidi, P. P., *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum,* Placentiae, J. Tedeschi, 1881. Es la perfecta exposición de una ontología tomista íntegramente "esencializada".

81. Es la tesis que hemos intentado sacar a la luz en *The Unity of Philosophical Experience.* Scribner's, New York, 1937. Ver también, *L'être et l'essence,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948; 2.ª ed., 1962.

inevitable que esta tendencia natural de la razón afecte a nuestra interpretación del tomismo. Aquel, incluso, que la denuncia con más fuerza sabe bien que va a sucumbir a ella. Incluso hay que saber que esta tentación nos inclina a la falta. Mantenido en el plano de los conceptos, el tomismo agotará sus fuerzas en recomenzar indefinidamente el inventario de aquellos que ha heredado. Elevado al plano del juicio, el tomismo volverá a tomar contacto con el corazón mismo de la realidad que interpreta. Volverá a ser fecundo, podrá de nuevo crear.

SEGUNDA PARTE

LA NATURALEZA

CAPITULO I

LA CREACION

El problema del comienzo del universo es de los más oscuros. Unos pretenden demostrar que el universo ha existido siempre; otros, por el contrario, que el universo comenzó necesariamente en el tiempo [1]. Los partidarios de la primera tesis reclaman la autoridad de Aristóteles, pero los textos del filósofo no son explícitos al respecto. En el libro octavo de la *Física* y el primero del *De Coelo*, Aristóteles parece haber querido establecer la eternidad del mundo solo con el fin de refutar las doctrinas de ciertos antiguos que asignaban al mundo una forma de comienzo inaceptable. Y dice, además, que existen problemas dialécticos de los que no se tiene solución demostrativa, por ejemplo el de saber si el mundo es eterno [2]. La autoridad de Aristóteles, además de que no podría bastar para resolver la cuestión, no puede incluso ser invocada en este punto [3]. En realidad, se trata aquí de una caracterizada doctrina averroista [4] y que el obispo de París, Etienne Tempier, había condenado desde 1270: *quod mundus est aeternus et quod nunquam fuit primus homo.* Entre los nuemorosos argumentos sobre los que pretende fundarse conviene reterner, en primer lugar, aquel que nos permitirá penetrar en el corazón mismo de la dificultad, porque buscará su punto de apoyo en la omipotente causalidad del creador.

1. *Sum. theol.*, I, 19, ad 3m. *De Potentia*, III, 17, ad *Resp.*
2. *Topic*, I, 9.
3. *Sum. theol.*, I, 46, I, ad *Resp.*
4. HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes*, p. 112. MANDONNET, *Siger de Brabrant et l'averroïsme latin*, I, pp. 168-172.

Poner la cuasa suficiente es, el mismo tiempo, poner el efecto. Toda causa cuyo efecto no resulta inmeditamente es una causa no suficiente porque le falta algo para que pueda producir su efecto. Ahora bien, Dios es la causa suficiente del mundo, ya sea en tanto que causa final puesto que es el Soberano Bien, ya sea como causa ejemplar puesto que es la suprema Sabiduría, o como causa eficiente puesto que es la Omnipotencia. Pero, por otra parte, sabemos que Dios existe desde toda la eternidad; luego el mundo, como su misma causa eficiente, existe también desde toda la eternidad[5]. Más aún, es evidente que el efecto procede de su causa en razón de la acción que ésta ejerce. Pero la acción de Dios es eterna, sin lo cual admitiríamos que, estando primeramente en potencia respecto de su acción, Dios es llevado al acto por algún agente anterior, lo cual es imposible[6]; o bien, perderíamos de vista que la acción de Dios es su propia sustancia, que es eterna[7]. Por consiguiente, es necesario que el mundo haya existido siempre.

Si consideramos a continuación el problema desde el punto de vista de las criaturas, se impone la misma conclusión. Es sabido que, en el universo, existen criautras incorruptibles, como los cuerpos celetes o las sustancias intelectuales. Lo incorruptible, es decir, aquello que es capaz de existir siempre, no puede ser considerado como unas veces existente y otras no, pues existe todo el tiempo en el que tenga la fuerza de ser[8] Ahora bien, todo lo que comienza a existir entra en la categoría de lo que unas veces existe y otras, no; así pues, nada de lo que es incorruptible puede tener un comienzo, y podemos concluir que el universo, fuera del cual las sustancias incorruptibles no tendrían ni lugar ni razón de ser, existe desde toda la eternidad[9].

Finalmente, se puede deducir la eternidad del mun-

5. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 9, *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Posita causa*, y *De Potentia*, III, 17, 4.

6. *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Effectus procedit* y *De Potentia*, III, 17, 26.

7. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 10.

8. La noción de *virtus essendi*, de origen dionisiano significa la aptitud intrínseca de la forma a la existencia.

9. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 2. *De Potentia*, III, 17, 2.

do de la eternidad del movimiento. Efectivamente, nada comienza a moverse a no ser porque, ya sea motor, ya sea móvil, se encuentra en un estado diferente de aquel en el que estaba en el instante anterior. Con otras palabras todavía, un movimiento nuevo no se produce nunca sin un cambio previo en el motor o en el móvil. Pero cambiar es moverse; luego siempre hay un movimiento anterior al que comienza, y, en consecuencia, por lejos que uno se remonte en esta serie, siempre se encuentra movimiento. Pero si el movimiento ha existido siempre, es preciso también que haya existido siempre un móvil, pues el movimiento sólo existe en un móvil. Luego el universo ha existido siempre [10].

Estos argumentos se presentan con una apariencia tanto más seductora cuanto que parecen fundarse en los principios más auténticos del peripatetismo; no obstante, no hay que considerarlos como concluyentes. Ante todo, se pueden eliminar los dos últimos por una simple distinción. De que siempre haya habido movimiento, como acabamos de demostrar, no se sigue en modo alguno que siempre haya habido un móvil; la única conclusión que puede legitimar una argumentación semejante es simplemente que siempre ha habido movimiento a partir del momento en que ha existido un móvil; pero este móvil no ha podido venir a la existencia más que por vía de creación. Aristóteles establece esta prueba en el libro octavo de la *Física* [11] contra los que admiten móviles eternos y niegan, sin embargo, la eternidad del movimiento; por consiguiente, no tiene ninguna fuerza contra los que establecemos que, desde que existen móviles, el movimiento ha existido siempre. Lo mismo sucede en lo que respecta a la razón obtenida de la incorruptibilidad de los cuerpos celestes. Hay que conceder que lo que es naturalmente capaz de existir siempre no puede ser considerado como unas veces existiendo y otras, no. Pero no se debe olvidar, sin embargo, que, para ser capaz de existir siempre, es preciso, ante todo, que algo exista, y

10. *Sum. theol.*, I, 46, 1, 5. *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Quandoque aliquid.*

11. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 1, lect. 2; ed. Leonina, t. II, p. 365.

que los seres incorruptibles no pudieron ser tales antes de existir. Este argumento, planteado por Aristóteles en el primer libro del *De Coelo*, no concluye, pues, simplemente que los seres incorruptibles no han comenzado nunca a existir, sino que no han comenzado a existir por modo de generación natural como los entes susceptibles de generación o corrupción [12]. La posibilidad de su creación se encuentra, pues, enteramente salvaguardada.

Por otra parte, ¿hay que admitir necesariamente la eternidad de un universo del que sabemos que es efecto de una causa suficiente eterna y de una acción eterna, como son la eficiencia omnipotente y la acción eterna de Dios? No hay nada que pueda obligarnos a ello, si es verdad, como hemos demostrado anteriormente, que Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por libre voluntad. En un primer momento se puede considerar contradictorio que un Dios omnipotente, inmóvil e inmutable, haya querido conferir la existencia, en un momento determinado del tiempo, a un universo que no existía con anterioridad. Pero esta dificultad se reduce a una ilusión, que es fácil de disipar, al restablecer la verdadera relación que sostiene la duración de las cosas creadas con la voluntad creadora de Dios. Ya se sabe que, si se trata de dar razón de la producción de las criaturas, hay que distinguir entre la producción de una criatura particular y el éxodo por el que todo el universo ha salido de Dios. Cuando hablamos de la producción de una criatura particular cualquiera, continúa siendo posible para nosotros asignar la razón por la que esta criatura es tal, ya refiriéndonos a alguna criatura distinta, o al orden del universo respecto al cual toda criatura se ordena como la parte al todo. Pero cuando consideramos la llegada a la existencia del universo completo resulta imposible buscar en una realidad creada distinta la razón por la que el universo es lo que es. Ya que la razón de una determinada disposición del universo no puede obtenerse de la potencia divina, que es infinita e inagotable, ni de la bondad divina que se basta a sí misma y no tiene necesidad de ninguna criatura, queda como única razón de

12. ARISTÓTELES, *De coelo et mundo*, 1, 12, lect. 26; ed. Leonina, t. III, p. 103.

la elección de un universo semejante la pura y simple voluntad de Dios. Aplicando esta conclusión a la elección del momento fijado por Dios para la aparición del mundo, diremos que lo mismo que depende de la simple voluntad de Dios que el universo tenga una determinada cantidad en lo que respecta a la dimensión, igualmente depende únicamente de esta voluntad que el universo reciba una determinada cantidad de duración, tanto más cuanto que el tiempo es una cantidad verdaderamente extrínseca a la naturaleza de la cosa que dura y completamente indiferente respecto de la voluntad de Dios.

Una voluntad, se dirá, solamente trae algún retraso en hacer lo que se propone en razón de una modificación que sufre y que le lleva a querer hacer en un cierto momento del tiempo lo que se proponía hacer en otro; es preciso, pues, que si la inmóvil voluntad de Dios quiere el mundo, lo haya querido siempre y que, en consecuencia, el mundo haya existido siempre. Pero un razonamiento semejante somete la acción de la primera causa a las condiciones que regirían la acción de las causas segundas obrando en el tiempo. La causa particular no es causa del tiempo en el que se desarrolla su acción; Dios, por el contrario, es causa del tiempo mismo, pues el tiempo está comprendido en la universalidad de las cosas que El ha creado. Así pues, cuando hablamos del modo según el cual el ser del universo ha salido de Dios, no tenemos que preguntarnos por qué razón ha querido Dios crear este ser en tal momento más bien que en otro; una cuestión de ese tipo supondría, efectivamente, que el tiempo preexiste a la creación, mientras que, en realidad, se encuentra sometido a ella. La única cuestión que podríamos plantearnos respecto de la creación universal no es saber por qué razón creó Dios el universo en tal momento del tiempo, sino saber por qué otorgó tal medida a la duración de este tiempo. Ahora bien, la medida de este tiempo depende únicamente de la voluntad divina y puesto que, por otra parte, la fe católica enseña que el mundo no ha existido siempre, se puede admitir que Dios ha querido fijar al mundo un comienzo y asignarle un límite en la duración del mismo modo que le asigna uno en el espacio. La palabra de la Escritura[13]: *In principio crea-*

13. *Gen.*, I, 1.

vit Deus coelum et terram continúa siendo, pues, aceptable para la razón [14].

Sabemos que la eternidad del mundo no es demostrable; busquemos si no es posible ir más lejos y demostrar su no eternidad. Esta posición, generalmente adoptada por los partidarios de la teología agustiniana, Tomás de Aquino la considera lógicamente inaceptable. Un primer argumento, que hemos encontrado ya en la pluma de San Buenaventura contra los averroístas, consistiría en alegar que si el universo existe desde toda la eternidad debe existir actualmente una infinidad de almas humanas. Siendo el alma humana inmortal, todas aquellas que han existido a lo largo de un tiempo de una duración infinita deben subsistir hoy todavía; luego existe necesariamente una infinidad de ellas; ahora bien, esto es imposible; el universo ha comenzado, pues, a existir [15]. Pero es demasiado fácil objetar a este argumento que Dios podía crear el mundo sin hombres y sin almas, y, además, no se ha demostrado nunca que Dios no pueda crear una infinidad actual de seres simultáneamente existentes [16].

También se determina la creación temporal del mundo sobre el principio de que es imposible superar el infinito: ahora bien, si el mundo no ha tenido comienzo, han debido llevarse a cabo una infinidad de revoluciones celestes, de tal manera que, para llegar hasta este día, ha sido preciso que el universo franqueara un número de días infinitos, lo cual establecemos como algo imposible. Luego el universo no ha existido siempre [17]. Pero esta ra-

14. *De Potentia*, III, 17 ad *Resp. Sum. theol.*, I, 46, 1, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 35-37.

15. Cf. S. BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dis. 1, p. 1, art. 1, qu. 2, ad *Sed ad oppositum*, 5.º.

16. *Sum. theol.*, I, 46, ad 8m. *Cont. Gent.*, II, 38 ad *Quod autem* y *De aeternitate mundi contra murmurantes*, sub. fin. Para el estudio del medio doctrinal donde nació esta controversia, ver M. GIERENS, S. J., *Controversia de aeternitate mundi*, Roma, Pont. Univ. Greg., 1933. W. J. DWYER, C. S. B., *L'Opuscule de Siger de Brabant De aeternitate mundi. Introduction critique et texte*, Louvain, Instituto Superior de Filosofía, 1937. J. DE BLIC, *A propos de l'éternité du monde*, en *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 47 (1946), 162-170.

17. S. BUENAVENTURA, *loc. cit.*, 3.ª *propos.*

zón no es concluyente, pues aunque se admita que una infinidad actual de seres simultáneos es imposible, continúa siendo posible una infinidad de seres sucesivos, porque todo infinito, considerado sucesivamente, es, en realidad, finito por su término presente. El número de revoluciones celestes que se habrían producido en un universo cuya duración pasada hubiera sido eterna sería, pues, propiamente hablando, un número finito, y no habría ninguna imposibilidad de que el universo hubiese franqueado este número para llegar al momento presente. Si se quiere considerar todas las revoluciones tomadas en conjunto, se admitirá necesariamente que, en un mundo que hubiera existido siempre, ninguna de ellas podría haber sido la primera; ahora bien, todo paso supone dos términos, aquel del que se parte y aquel al que se llega, y puesto que en un universo eterno faltaría el primer término, la cuestión de saber si el paso del primer día al día actual es posible, no se plantearía incluso [18].

Finalmente, para negar la eternidad del mundo podríamos apoyarnos en la afirmación de que es imposible añadir algo al infinito porque todo lo que recibe adición se hace mayor y no hay nada mayor que el infinito. Pero si el mundo no tiene comienzo, ha tenido necesariamente una duración infinita y ya no se le puede añadir más. Ahora bien, es evidente que esta aserción es falsa puesto que cada día añade una revolución celeste a las precedentes; luego el mundo no puede haber existido siempre [19]. Pero la distinción que hemos establecido basta para erigir una nueva dificultad, pues nada impide que lo infinito reciba algún acrecentamiento por el lado en el que, en realidad, es finito. Del hecho de que se establezca un tiempo eterno en el origen del mundo, se sigue que este tiempo es infinito en su parte pasada, pero finito en su extremidad presente, pues el presente es el término del pasado. La eternidad del mundo, examinada desde este punto de vista, no encierra, pues, ninguna imposibilidad [20].

18. *Cont. Gent.*, II, 38 ad *Quod etiam tertio* y *Sum. theol.*, I, 46, 2, ad 6m.
19. S. BUENAVENTURA, *loc. cit.*, 3.ª *propos.*
20. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod etiam quarto.*

De hecho, la no-eternidad del mundo no es una verdad que se pueda establecer por razón demostrativa. Con ella ocurre como con el misterio de la Trinidad, del que no se puede demostrar nada por medio de la razón y que hay que aceptar en nombre de la fe. Las argumentaciones, incluso probables, sobre las que se pretende fundamentarla deben ser combatidas para que la fe católica no parezca que se apoya en varias razones más bien que en la doctrina inquebrantable que Dios nos enseña[21]. La creación del mundo en el tiempo no puede deducirse necesariamente ni de la consideración del propio mundo, ni de la consideración de la voluntad de Dios. El principio de toda demostración se encuentra en la definición de la esencia, de la que se deducen las propiedades; ahora bien, la esencia en sí misma es indiferente al lugar y al tiempo; por esta razón, además, se dice que los universales existen en todas partes y siempre. Las definiciones del hombre, del cielo o de la tierra no implican en modo alguno que tales seres hayan existido siempre, pero tampoco implican que tales seres no hayan existido siempre[22]. Menos todavía puede probarse la creación en el tiempo a partir de la voluntad de Dios, pues su voluntad es libre, no tiene causa; en consecuencia, no podemos demostrar nada, salvo en lo que concierne a Dios mismo, que su voluntad esté absolutamente obligada a querer. Pero para lo demás, la voluntad divina puede manifestarse a los hombres por la revelación sobre la que fundamenta la fe. Por consiguiente, se puede creer, aunque no se pueda saber, que el universo ha comenzado[23].

La posición que conviene adoptar en esta difícil cuestión es intermedia entre la de los averroístas y la de los agustinianos. Tomás de Aquino mantiene la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero mantiene también, incluso *contra murmurantes*, la posibilidad de su eternidad. Está fuera de duda que nuestro filósofo haya utilizado para resolver el problema de la creación los resultados obtenidos por sus predecesores, y especialmente por Alberto Magno y Moisés Maimónides. Su

21. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Has autem rationes.*
22. *Sum. theol.*, I, 46, 2, ad *Resp.*
23. *De Potentia*, III, 14, ad *Resp.*

posición, sin embargo, no se confunde con la de éstos. Maimónides no quiere admitir la creación del mundo más que en nombre de la revelación [24]; Tomás de Aquino la funda, por el contrario, en razones demostrativas. Pero los dos filósofos están de acuerdo en cuanto a que es imposible demostrar el comienzo del mundo en el tiempo, y en que siempre está presente la posibilidad de negar la existencia eterna del universo [25]. Alberto Magno, por otra parte, admite con Maimónides que la creación del mundo *ex nihilo* no puede ser conocida más que por la fe; Tomás de Aquino, más próximo en esto que su maestro a la tradición agustiniana, estima que esta demostración es posible. Por el contrario, según Tomás de Aquino, la creación del universo en el tiempo es indemostrable; pero según Alberto Magno, más cercano en esto a la tradición agustiniana que su discípulo, el comienzo del mundo en el tiempo puede ser demostrado, una vez que el postulado de la creación está admitido. Contra uno y otro, Tomás de Aquino mantiene, pues, la posibilidad de demostrar la creación *ex nihilo* del universo, por lo que vemos oponerse resueltamente a Averroes y a sus discípulos; pero concediendo, como Maimónides, la posibilidad teórica de un universo creado desde toda la eternidad, rehúsa confundir las verdades de fe con las que son objeto de prueba. De este modo se realiza en su pensamiento el acuerdo que él se esfuerza por establecer entre la doctrina infalible del cristianismo y lo que la filosofía de Aristóteles contiene de verdad.

Supongamos que ha llegado el momento en el que los posibles salen de Dios para pasar al ser; el problema es, entonces, saber por qué razón y de qué modo una multiplicidad de entes distintos, en lugar de un único ente, son producidos por el creador. Los filósofos árabes, y especialmente Avicena, explican la pluralidad de las cosas y su diversidad por el modo de acción de la primera causa eficiente que es Dios. Avicena supone que el primer Ser se comprende a sí mismo y que, en tanto que se conoce y comprende, produce un solo y único efecto que es la primera inteligencia separada. Es además ine-

24. L.-G. Lévy, *Maïmonide*, pp. 71-72.
25. L.-G. Lévy, *op. cit.*, pp. 72-74.

vitable, y Tomás de Aquino seguirá a Avicena en este punto, que la primera inteligencia esté desposeída de la simplicidad del Ser primero. Esta inteligencia, efectivamente, no es su ser; ella lo posee porque lo recibe de otro; está, pues, en potencia respecto de su propio ser y la potencia comienza, al punto, a mezclarse en ella con el acto. Consideremos, por otra parte, esta primera inteligencia en tanto que está dotada de conocimiento. Ella conoce ante todo el ser primero y, de este mismo acto, se deriva una inteligencia inferior a la primera. A continuación conoce lo que hay en sí misma de potencialidad, y de este conocimiento deriva el cuerpo del primer ciclo al que mueve esta inteligencia. Finalmente conoce su propio acto, y de este conocimiento deriva el alma del primer ciclo. El mismo razonamiento explica por qué razón los diversos entes son multiplicados por una multitud de causas intermedias, a partir del Ser Primero que es Dios [26]. Pero esta posición es insostenible. Una primera razón de ello, decisiva por sí sola, es que Avicena y sus discípulos reconocen de este modo en las criaturas un poder creador que sólo pertenece a Dios; anteriormente hemos determinado este punto y sería superfluo volver a él. La segunda razón es que la doctrina de los comentadores árabes y de sus discípulos equivale a poner el azar en el origen del mundo. En una hipótesis semejante, el universo no provendría de la intención de una primera causa, sino del concurso de una pluralidad de causas cuyos efectos se añadirían; ahora bien, eso es precisamente lo que recibe nombre de azar. La doctrina de Avicena equivale, pues, a afirmar que la multiplicidad y la diversidad de las cosas, de las que se verá que contribuyen al acabamiento y a la perfección del universo, provienen del azar, y esto es manifiestamente imposible [27].

El origen primero de la multiplicidad de las cosas y de su distinción está, pues, en la intención de la primera causa que es Dios. Por otra parte, no resulta imposible

26. *De Potentia*, qu. III, art. 16, ad *Resp.* Acerca de esta doctrina consultar D. Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires, 1926, ch. IV, *La theorie de l'émanation*, pp. 125-146.

27. *De Potentia*, ad loc.; *Sum. theol.*, I, 47, 1, ad *Resp.*

mostrar la razón de conveniencia que invitaba al creador a producir una multiplicidad de criaturas. Todo ente que obra tiende a inducir su parecido en el efecto que produce y lo logra tanto más perfectamente cuanto más perfecto es el propio ente considerado. Efectivamente, es evidente que cuanto más calor posee un ente, más lo da, y que cuanto más excelente artista se muestra un hombre, más perfecta es la forma de arte que introduce en la materia. Ahora bien, Dios es el ser activo soberanamente perfecto; es, pues, conforme a su naturaleza introducir su parecido en las cosas tan perfectamente como lo permita su naturaleza finita. Es evidente que una única especie de criaturas no lograría expresar el parecido del creador. Como aquí el efecto —de naturaleza finita— no es del mismo orden que la causa —de naturaleza infinita— un efecto de una sola y única especie no expresaría sino de modo oscuro y deficiente la causa de la que procede. Para que una criatura representara tan perfectamente como es posible a su creador, sería preciso que le fuera igual; ahora bien, esto es contradictorio. Conocemos un caso, y uno sólo, en el que procede de Dios una única persona de la que se puede decir, sin embargo, que lo expresa total y perfectamente: es el Verbo; pero en este caso no se trata de una criatura ni de una relación de causa a efecto, permanecemos en el interior de Dios mismo. Si se trata, en cambio, de entes finitos y creados, hará falta una multiplicidad de tales entes para expresar bajo el mayor número de aspectos posible la perfección simple de la que proceden. La razón de la multiplicidad y de la variedad de las cosas creadas, es, pues, que esta multiplicidad y esta variedad eran necesarias para expresar, tan perfectamente como pueden hacerlo las criaturas, la semejanza al Dios creador [28].

Pero poner en la existencia a criaturas de especies diferentes es hacer que existan criaturas necesariamente de perfección desigual. ¿Por dónde pueden distinguirse las múltiples y distintas cosas que expresan la semejanza divina? No puede ser más que por su materia o por su forma. La distinción que les sobreviene por una diferen-

28. *Cont. Gent.*, II, 45, ad *Quum enim*, y *Sum. theol.*, I, 47, 1, ad *Resp.*

cia entre sus formas, las reparte en especies distintas; la distinción que les acontece por sus diversas materias hace de ellas individuos numéricamente diferentes. Pero la materia sólo existe con vistas a la forma, y los entes que se distinguen numéricamente por sus materias, no lo están más que para hacer posible la distinción formal que diferencia su especie de las demás. En los entes incorruptibles sólo hay un individuo en cada especie, es decir, que no hay ni distinción numérica ni materia, pues, siendo el individuo incorruptible, se basta para asegurar la conservación y la diferenciación de la especie. En los entes que pueden engendrarse y corromperse, se necesita una multiplicidad de individuos para asegurar la conservación de la especie. Los entes sólo existen, pues, en el seno de la especie, a título de individuos numéricamente distintos, para permitir a la especie subsistir como formalmente distinta de otras especies. La verdadera y principal distinción que descubrimos en las cosas estriba en la distinción formal. Ahora bien, no hay distinción formal sin desigualdad [29]. Las formas que determinan las diversas naturalezas de los entes, y en razón de las cuales las cosas son lo que son, no son, en definitiva, otra cosa que diversas cantidades de perfección, es decir, de ser; por esta razón, se puede decir con Aristóteles que las formas de las cosas son semejantes a los números, a los cuales basta añadir o sustraer una unidad para cambiar su especie. Al no poder Dios expresar de modo suficientemente perfecto su semejanza en una sola criatura, y queriendo producir en el ser una pluralidad de especies formalmente distintas, debía, pues, producir necesariamente especies desiguales. Por esta razón, en las cosas naturales las especies están ordenadas jerárquicamente y dispuestas por grados. Son sus grados de ser los que las constituyen en especies. Lo mismo que los compuestos son más perfectos que los elementos, de igual modo las plantas son más perfectas que los minerales, los anima-

29. Recordemos aquí que la esencia circunscribe la amplitud propia de cada acto de existir. Cada variación creciente o decreciente de este acto entraña, pues, *ipso facto* una variación correlativa de la esencia. Esto es lo que expresa la fórmula simbólica: las formas varían a la manera de los números.

les más perfectos que las plantas y los hombres más perfectos que los demás animales. En esta progresión, cada especie aventaja en perfección a la precedente; la razón por la cual la divina sabiduría produce la desigualdad de las criaturas es, pues, la misma que le lleva a querer su distinción, es decir, la perfección más alta del universo [30].

No sería imposible, en verdad, plantear en este punto una dificultad. Si las criaturas pueden estar ordenadas jerárquicamente según su desigual perfección, no se ve, en un primer momento, de qué modo pueden proceder de Dios. Efectivamente, un ser excelente no puede querer más que cosas excelentes, y entre cosas verdaderas mente excelentes no se podría discernir grados de perfección. Luego Dios, que es óptimo, debió querer que todas los cosas fuesen iguales [31]. Pero esta objeción reposa en un equívoco. Cuando un ser excelente obra, el efecto que produce debe ser excelente en su totalidad, pero no es necesario que cada parte de este efecto total sea ella misma excelente, basta que sea excelentemente proporcionada al todo. Ahora bien, esta proporción puede exigir que la excelencia propia de ciertas partes sea en sí misma mediocre. El ojo es la parte más noble del cuerpo, pero el cuerpo estaría mal constituido si todas sus partes tuvieran la dignidad del ojo o, mejor todavía, si cada parte tuviera un ojo, pues las otras partes tienen cada una una misión que el ojo, a pesar de toda su perfección, no sabría completar. Y el inconveniente sería el mismo si todas las partes de una casa fueran tejado; una vivienda semejante no podría alcanzar su perfección ni completar su fin, que es proteger a sus habitantes contra las lluvias y los calores. Lejos de ser contradictoria con la excelencia de la divina naturaleza, la desigualdad de los entes es, pues, una señal evidente de su sabiduría soberana. No que Dios haya necesariamente querido la belleza finita y limitada de las criaturas; sabemos que su infinita bondad no puede recibir de la creación ningún acrecentamiento, pero convenía al orden de su sabiduría

30. *Sum. theol.*, I, 47, 2, ad *Resp.*
31. *Ibid.*, ad 1m.

que la desigual multiplicidad de las criaturas asegurase la perfección del universo [32].

La razón de una diferencia entre los grados de perfección de los diversos órdenes de criaturas aparece así por sí misma; pero todavía se puede legítimamente preguntar si esta explicación absuelve al creador de haber querido un universo en el seno del cual el mal no podía no encontrarse.

Decimos, en efecto, que la perfección del universo requiere la desigualdad de los entes. Al no poder ser la infinita perfección de Dios convenientemente imitada más que por una multiplicidad de entes finitos, convenía que todos los grados de bondad estuviesen representados en las cosas, a fin de que el universo constituyese una imagen suficientemente perfecta del creador. Ahora bien, es un cierto grado de bondad poseer una perfección tan excelente que no se pueda jamás perder: es otro grado de bondad poseer una perfección que se pueda perder en un momento dado. También vemos estos dos grados de bondad representados en las cosas; algunas son de tal naturaleza que no pueden perder nunca su ser; son las criaturas incorpóreas e incorruptibles; otras pueden perderlo, por ejemplo las criaturas corpóreas y corruptibles. De este modo, por el hecho mismo de que la perfección del universo requiere la existencia de entes corruptibles, ella requiere que algunos puedan perder su grado de perfección. Ahora bien, la pérdida de un cierto grado de perfección, y, en consecuencia, la deficiencia de un cierto bien, es la definición misma del mal. La presencia en el mundo de entes corruptibles entraña, pues, inevitablemente la presencia del mal [33]; y decir que convenía al orden de la sabiduría divina querer la desigualdad de las

32. *De Potentia*, III, 16, ad *Resp.* Santo Tomás se planteó la cuestión, a menudo debatida, de la pluralidad de los mundos. El la zanjó negando que Dios haya producido varios de ellos. (*Sum. theol.*, I, 47, 3); pero el principio de su respuesta no impone ningún límite definido a la creación. Todo lo que Santo Tomás afirma es que la obra divina tiene una unidad de orden. Cualquiera que sea la amplitud y número de los sistemas astronómicos creados, éstos formarían aún un solo mundo, como incluidos en la unidad del orden divino.

33. *Sum. theol.*, I, 48, 2, ad *Resp.*

criaturas, es decir que le convenía querer el mal. ¿Una afirmación tal no pone en peligro la infinita perfección del creador?

Tomada en un cierto sentido, esta objeción plantea un problema insoluble. Es indiscutible que la producción de un orden cualquiera de criaturas conduciría inevitablemente a proporcionar un sujeto, y como un soporte, a la imperfección. Esto no sería simplemente una conveniencia, sino una verdadera necesidad. La criatura se caracteriza, en tanto que tal, por una cierta deficiencia en el grado y el modo de ser: *Esse autem rerum creaturum deductum est ab esse divino secundum quandam deficientem assimilationem* [34]. La creación no es únicamente un éxodo, es también un descenso: *Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt* [35]. Habremos de notar una serie continua de degradaciones del ser al ir de las criaturas más nobles a las más viles, pero esta deficiencia aparecerá desde el primer grado de los seres creados, e incluso aparecerá desde este momento como propiamente infinita, puesto que medirá la distancia que subsiste entre lo que es el Ser por sí y lo que sólo posee ser en tanto que recibido de El. Indudablemente, y veremos más adelante la razón de ello, un ser finito y limitado no es un ser malo, si no se encuentra ningún defecto en su propia esencia, pero sabemos también que un universo de entes finitos exigía una multiplicidad de esencias distintas, es decir, a fin de cuentas, una jerarquía de esencias desiguales, de las cuales algunas fueran incorruptibles y sustraídas al mal mientras que otras estarían sujetas al mal y corruptibles. Ahora bien, determinar por qué razón ha querido Dios criatu-

34. *In lib. de Divin. Nomin.*, c. I, lect. I, en *Opuscula*, ed. *Mandonnet*, t. II, p. 232.

35. *Cont. Gent.*, IV, 7, ad *Nulla creatura*. Mantenemos intencionalmente el término *éxodo* contra uno de nuestros críticos que le encuentra un sabor panteísta inquietante, ya que es auténticamente tomista: "Aliter dicendum est de productione unius creaturae, et aliter de *exitu* totius universi a Deo". *De Potentia*, III, 47, ad *Resp.* Santo Tomás utilizó libremente los términos *deductio, exitus, emanatio* para describir la procedencia de las criaturas a partir de Dios. No hay inconveniente en usar el mismo lenguaje, mientras que se le de el mismo sentido.

ras imperfectas y deficientes, es lo que hemos declarado imposible. Se puede señalar una razón de ello: la bondad divina que quiere difundirse fuera de sí misma en participaciones finitas de su perfección soberana; no se puede señalar la causa de ello, porque la voluntad de Dios es causa primera de todos los entes, y, en consecuencia, ningún ente puede jugar respecto a El el papel de causa. Pero si se pregunta simplemente cómo es metafísicamente posible que un mundo limitado y parcialmente malo salga de un Dios perfecto sin que la corrupción de la criatura recaiga sobre el creador, se plantea una pregunta que el espíritu humano no puede dejar sin respuesta. En verdad, este problema de apariencia temible no tiene otro fundamento que una confusión.

¿Conviene apelar, con los Maniqueos, a un principio malo que habría creado todo lo que el uiverso contiene de corruptible y de deficiente? ¿O debemos considerar que el primer principio de todas las cosas ha jerarquizado los grados del ser al introducir en el universo, en el seno de cada esencia, la dosis de mal que debía limitar su perfección? Sería desconocer la verdad fundamental establecida por Dionisio[36]; *Malum non est existens neque bonum.* El mal no existe. Hemos encontrado ya la tesis que todo lo que es deseable es un bien: ahora bien, toda naturaleza desea su propia existencia y su propia perfección; la perfección y el ser de toda naturaleza son, pues, verdaderamente bienes. Pero si el ser y la perfección de todas las cosas son bienes, resulta de ello que lo opuesto al bien, el mal, no tiene ni perfección ni ser. El término *mal* no puede, pues, significar más que una cierta ausencia de bien y de ser, pues siendo el ser, en tanto que tal, un bien, la ausencia de lo uno entraña necesariamente la ausencia de lo otro[37]. Luego el mal es, si se permite expresarse así, una realidad puramente negativa; más exactamente, no es en ningún grado una esencia ni una realidad.

Precisemos esta conclusión. Lo que se llama un *mal,*

36. *De divin. Nomin.*, c. IV, en *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. II, p. 469. Cf. J. DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denis,* p. 174, donde las diferentes formas de este adagio están recogidas.

37. *Sum. theol.*, I, 48, 1, ad *Resp.*

en la sustancia de una cosa, se reduce a la falta de una cualidad que debe poseer naturalmente. Cuando constatamos que el hombre no tiene alas, no pensamos que esto sea un mal, porque la naturaleza del cuerpo humano no incluye alas; de igual modo también, no se puede considerar como mal que un hombre no tenga cabellos rubios, pues una cabellera rubia es compatible con la naturaleza humana, pero no está necesariamente asociada a ella. Por el contrario, es un mal para un hombre no tener manos, aunque ello no sea un mal para un pájaro. Ahora bien, el término de *privación,* si se le considera estrictamente y en su sentido propio, designa precisamente la ausencia o la falta de lo que un ser debería poseer naturalmente. El mal se reduce a la privación así definida [38]; es, pues, una pura negación en el seno de una sustancia, no es una esencia, ni una realidad [39].

También se comprende por esto que, al no ser el mal nada positivo, su presencia en el universo sería ininteligible sin la existencia de sujetos reales que le sirven de soporte. Esta conclusión, es preciso reconocerlo, presenta un aspecto paradójico. El mal no es ser, si bien, por el contrario, es algo del ser. ¿No resulta singular sostener que el no-ser requiere un ser en el cual subsiste como en un sujeto? Una objeción semejante no se dirige, sin embargo, más que contra el no-ser considerado como simple negación y, en ese caso, es absolutamente irrefutable. La pura y simple ausencia de ser no puede requerir ningún sujeto que le sirva de soporte. Pero acabamos de decir que el mal es una *negación en un sujeto,* es decir, la falta de lo que normalmente constituye a un sujeto y, en consecuencia, no habría mal sin la existencia de sustancias o sujetos en el seno de los cuales pueda establecerse la privación. Así pues, no es verdad que toda negación exige un sujeto real y positivo, pero es verdad de esas negaciones particulares que se denominan *privaciones,* porque *privatio est negatio in subiecto.* El verdadero y el único soporte del mal es el bien [40].

38. *Cont. Gent.,* III, 6, ad *Ut autem.*

39. *Cont. Gent.,* III, 7, ad *Malu enim.* Cf. *De Malo,* I, 1, ad *Resp. De Potentia,* III, 6, ad *Resp.*

40. *Cont. Gent.,* III, 11, per tot. *Sum. theol.,* I, 48, 3, ad *Resp.,* y ad 2m. *De Malo,* I, 2 ad *Resp.*

La relación que se establece entre el mal y el bien que le sirve de soporte no es, sin embargo, tal que el mal pueda alguna vez consumir y, en cierto modo, expulsar totalmente al bien; pues si fuera así, el mal se consumiría y se expulsaría totalmente a sí mismo. En efecto, todo el tiempo que el mal subsiste, es preciso que permanezca un sujeto en el seno del cual pueda subsistir el mal. Ahora bien, el sujeto del mal es el bien; en consecuencia, permanece siempre algún bien [41]. Más aún, podemos afirmar que el mal tiene, en una cierta medida, una causa, y que esta causa no es otra que el bien. Es necesario que todo lo que subsiste en alguna otra cosa como en su sujeto tenga una causa, que esta causa se reduzca a los principios del propio sujeto o a alguna causa extrínseca; el mal subsiste en el bien como en su sujeto natural; en consecuencia, tiene necesariamente una causa [42]. Pero es manifiesto que solamente un ente puede juzgar el papel de causa, pues para obrar hay que ser. Ahora bien, todo ente, en tanto que tal, es bueno; luego el bien continúa siendo, en tanto que tal, la única causa posible del mal. Y es lo que es fácil de verificar examinando sucesivamente los cuatro géneros de causas.

En primer lugar, es evidente que el bien es causa del mal en tanto que causa material. Esta conclusión se deduce de los principios que hemos establecido anteriormente. Se ha probado, en efecto, que el bien es el sujeto en el seno del cual subsiste el mal; es decir, que es la verdadera materia de él, aunque no sea su materia más que por accidente. En lo que concierne a la causa formal, se debe reconocer que el mal no la tiene, pues éste se reduce más bien a una simple privación de forma. Lo mismo en lo que concierne a la causa final, pues el mal es una simple privación de orden en la disposición de los medios con vistas a su fin. Pero puede afirmarse, por el contrario, que el mal comporta frecuentemente una causa eficiente por accidente. Esto se comprende si se distingue entre el mal que se introduce en las acciones que ejercen los diferentes entes y el que se introduce en sus efectos.

41. *Cont. Gent.*, III, 12, ad *Patet autem*, y *Sum. theol.*, I, 48 ad *Resp.*
42. *Cont. Gent.*, III, 13, ad *Quidquid enim.*

El mal puede ser causado en una acción por el defecto de cualquiera de los principios que son el origen de esta acción; así, el movimiento defectuoso de un animal puede explicarse por la debilidad de su facultad motriz, como ocurre en los niños, o por la malformación de un miembro, como ocurre en los cojos. Consideremos, por otra parte, el mal tal como se encuentra en los efectos de las causas eficientes. Primeramente, puede encontrarse en un efecto que no sea su efecto propio, y en este caso el defecto proviene ya de la potencia activa, ya de la materia sobre la que obra aquélla. De la potencia activa, considerada en su plena perfección, cuando la causa eficiente no puede alcanzar la forma que se propone sin corromper otra forma. Así, la presencia de la forma del fuego entraña la privación de la forma del aire o del agua; y cuanto más perfecta es la potencia activa del fuego, tanto más logra imprimir su forma en la materia sobre la que obra, y, también más corrompe totalmente las formas contrarias que se encuentran en ella. El mal y la corrupción del aire y del agua tienen, pues, por causa la perfección del fuego; pero no resultan de él más que por accidente. El fin hacia el que tiende el fuego, en efecto, no es privar al agua de su forma, sino introducir su propia forma en la materia y únicamente porque tiende hacia este fin, resulta ser el origen de un mal y de una privación. Si consideramos, finalmente, los defectos que pueden introducirse en el efecto propio del fuego, por ejemplo, la incapacidad de calentar, se encontrará necesariamente su origen ya sea en una deficiencia de la potencia activa misma, y ya hemos hablado de ello, o en una mala disposición de la materia, mal preparada quizá para recibir la acción del fuego. Pero ninguno de estos defectos puede residir en otra parte que en un bien, pues únicamente pertenece al bien y al ser obrar o ser causa. Podemos legítimamente concluir que el mal no tiene otras causas que causas accidentales, pero que, con una cierta reserva, la única causa posible del mal es su contrario: el bien [43].

Por esto, en definitiva, podemos elevarnos a esta última conclusión: la causa del mal reside siempre en un bien, y, sin embargo, Dios, que es la causa primera de

43. *Sum. theol.*, I, 49, 1, ad *Resp.*

todo bien, no es la causa del mal. De las consideraciones que preceden resulta efectivamente que cuando el mal se reduce a un defecto en alguna acción siempre tiene por causa un defecto en el ser que obra. Ahora bien, no hay en Dios ningún defecto, sino, al contrario, una soberana perfección. El mal que tieen por causa un defecto del ser activo, no podría, en consecuencia, tener a Dios por causa. Pero si examinamos el mal que consiste en la corrupción de ciertos entes, debemos, por el contrario, reducirlo a Dios como a su causa. Esto es igualmente evidente en los entes que obran por naturaleza y en los que obran por voluntad. Hemos establecido efectivamente que, cuando un ser causa por su acción una forma cuya producción entraña la corrupción de otra forma, su acción debe ser considerada como la causa de esta privación y de este defecto. Ahora bien, la forma principal que Dios se propone manifiestamente en las cosas creadas es el bien del orden universal. Pero el orden del universo requiere, ya lo sabemos, que algunas cosas sean deficientes. Dios es, pues, causa de las corrupciones y defectos de todas las cosas, pero solamente como consecuencia de que quiere causar el bien del orden universal, y de modo accidental [44]. En resumen, el efecto de la causa segunda deficiente puede ser imputado a la causa primera, exenta de todo defecto, en cuanto a lo que tal efecto contiene de ser y de perfección, pero no en cuanto a lo que contiene de malo y de defectuoso. Lo mismo que el movimiento que hay en el paso de un cojo es imputable a su facultad motriz y la desviación que se observa en él es imputable a la deformación de su pierna, de igual modo, todo el ser y la acción que hay en lo malo es imputable a Dios como a su causa; pero lo que una acción supone de defecto es imputable a la causa segunda deficiente, no a la perfección todopoderosa de Dios [45].

Así, desde cualquier ángulo que se aborda el problema se llega a la misma conclusión. El mal considerado en sí mismo no es nada. No se concibe, pues, que Dios pueda ser su causa. Si se pregunta cuál es su causa, responderemos que se reduce a la finitud de las criaturas. Indu-

44. *Sum. theol.*, I, 49, 2, ad *Resp.*
45. *Ibid.*, ad 2m, *Cont. Gent.*, III, 10, ad *Ex parte quidem*

dablemente, no es imposible concebir entes finitos y limitados en los que, sin embargo, no se encuentre el mal. De hecho, hay en el universo criaturas incorruptibles a las que no falta nunca nada de lo que pertenece a su naturaleza. Pero subsiste todavía el bien, incluso en esos entes de perfección menor que son las criaturas corruptibles, y si Dios ha creado a estas últimas es porque convenía a la divina Sabiduría formar una imagen más perfecta de sí misma, expresándose en criaturas desiguales de las cuales unas fueran corruptibles y otras incorruptibles. Ya volvamos nuestras miradas hacia unas u otras, no vemos de uno y otro lado más que bondad, ser y perfección. En este descenso de todas las cosas a partir de Dios, no se descubre más que efusión y transmisión de ser. La criatura más vil de todas y cuya ínfima perfección está casi enteramente consumida por el mal, enriquece, sin embargo, en una mínima parcela la perfección total del universo; en su grado de ser miserable todavía expresa algo de Dios. Examinemos, pues, la jerarquía de bienes creados a los que Dios, por un efecto de su voluntad libre y sin causa, ha formado a su imagen y consideramos en primer lugar el grado supremo de esta jerarquía, la criatura enteramente pura de toda materia, que es el ángel.

CAPITULO II

LOS ANGELES

El oden de criaturas en el que está realizado el más alto grado de perfección creada es el de los espíritus puros, a los que se da comúnmente el nombre de ángeles [1]. Sucede que historiadores de Santo Tomás pasan en silencio sobre esta parte de la doctrina o se contentan con hacer alusión a ella. Su omisión es tanto más lamentable cuanto que la doctrina tomista sobre los ángeles no constituye, en el pensamiento de su autor, una investigación de orden exclusivamente teológico. Los ángeles son criaturas conocidas por los filósofos; su existencia puede ser demostrada e incluso, en ciertos casos excepcionales, constatada; su supresión rompería el equilibrio del universo considerado en su conjunto; finalmente, la naturaleza y la operación de las criaturas inferiores, tales como el

1. Consultar acerca de esta cuestión A. SCHMIDT, *Die peripatelisch-scholastische Lehre von den Gestirngesitern*, in *Athenaeum*, Philosophische Zeitschrift, hersg. von J. von Froschammer, Bd I. München, 1862, pp. 549-589. J. DURANTEL, *La notion de la création dans saint Thomas*, en *Ann. de philosophie chrétienne*, abril 1912, pp. 1-32. W. SCHLÖSSINGER, *Die Stellung der Engel in der Schöpfung*, en *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, t. XXV. pp. 451-485 y t. XXVII, pp. 81-117. Del mismo autor, *Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöfung*, Ibid., t. XXVII, pp. 158-208. Estos dos últimos estudios examinan el problema por sí mismo; no obstante son utilizables porque sus conclusiones se fundamentan con mucha frecuencia en la doctrina auténtica de Tomás de Aquino. Pero la fuente con mucho más rica sobre este punto continúa siendo no obstante la segunda parte del libro de CL. BEAUMKER, *Witelo*, pp. 523-606: *Die Intelligenzen et Die Intelligenzenlehre der Schrift: De Intelligentiis*.

hombre, no puede ser perfectamente comprendida más que por comparación y, a menudo, por oposición a la del ángel. En una palabra, en una doctrina en la que la razón última de los seres se obtiene lo más a menudo del lugar que ocupan en el universo, no se puede omitir la consideración de un orden entero de criaturas sin que corra peligro el equilibrio del sistema. Añadamos que la doctrina de Tomás de Aquino sobre los ángeles es el desenlace de una lenta evolución, en el curso de la cual se ve cómo convergen elementos heterogéneos, de los cuales algunos son de origen propiamente religioso, mientras que otros son de origen puramente filosófico.

Hoy[2] se sabe que tres fuentes han alimentado esta parte del tomismo. Primeramente, teorías astronómicas sobre ciertas sustancias espirituales consideradas como causas del movimiento de las esferas y de los astros. En segundo lugar, especulaciones metafísicas sobre los espíritus puros considerados como grados del ser y, por así decirlo, marcando un cierto número de etapas en el éxodo por el cual vemos a lo múltiple salir de lo Uno. Finalmente, representaciones de origen bíblico sobre los ángeles y los demonios.

Los datos de orden astronómico encuentran su origen próximo en Aristóteles, quien, en este punto, sufre la influencia de Platón. Según Aristóteles, el primer motor inmóvil mueve en tanto que deseado y amado; pero el deseo y el amor presuponen el conocimiento; por esta razón, las esferas celestes no pueden recibir su movimiento más que de sustancias inteligentes consideradas como fuerzas motrices. Ya Platón había puesto en el alma del mundo el principio del orden universal y considerado que los astros eran movidos por almas divinas. Entre estas dos actitudes se reparten sus sucesores. Mientras que los platónicos propiamente dichos atribuyen a los astros auténticas almas, los Padres y los doctores de la Iglesia adoptan sobre este punto una actitud más reservada; ninguno afirma sin reservas esta doctrina, algunos la consideran posible, muchos la niegan. En cuanto a la doctrina de Aristóteles, que parece limitarse a la afirmación de inte-

2. Cf. AL. SCHMIDT, *ouvr. cité*, p. 549 y sig. CL. BAEUMKER, *ouvr. cité*, p. 523 y sig.

ligencias motrices sin haber atribuido a los astros almas propiamente dichas [3], en la Edad Media será interpretada en sentidos diferentes. Entre sus comentadores orientales, unos, como Alfarabí, Avicena y Algazel, ponen el primer principio del movimiento astronómico en almas verdaderas, mientras que otros sitúan el principio de este movimiento ya en un alma despojada de toda función sensible y reducida a su parte intelectual (Maimónides), ya en una pura y simple inteligencia (Averroes). Esta última actitud es la que adoptarían, en oposición a Avicena, todos los grandes filósofos escolásticos. No considerarán que los cuerpos celestes se causan a sí mimos su propio movimiento, lo que es el caso de los elementos. No considerarán tampoco que las esferas son movidas inmediatamente por Dios, sino que pondrán en el origen del movimiento astronómico Inteligencias puras creadas por Dios.

Las especulaciones metafísicas sobre los grados jerárquicos del ser, a las que hay que tener aquí en cuenta de modo primordial, tienen su origen en la doctrina neoplatónica de la emanación. Se encuentra ya en Plotino, además de los cuatro grados que caracterizan el éxodo de las cosas fuera de Uno, una diferenciación esbozada en el interior del primer grado mismo, la Inteligencia. Las ideas de Platón conservan en él una subsistencia propia y una especie de individualidad; se disponen, incluso, según una cierta subordinación jerárquica, análoga a la que ordena las especies bajo géneros y las disciplinas particulares bajo la ciencia considerada en su totalidad. Esta organización se ve completada en los sucesores y discípulos de Plotino: Porfirio, Jámblico y, sobre todo, Proclo. A este último se debe la puesta a punto definitiva de la doctrina de las Inteligencias: su absoluta incorporeidad y simplicidad, su subsistencia por encima del tiempo, la naturaleza de su conocimiento, etc.

Desde la antigüedad, por otra parte, se acusa una ten-

3. Esto mismo no es cierto y los intérpretes de Aristóteles difieren acerca de este punto. El mundo de Aristóteles se comprende mejor si los astros están animados en él, pero sus textos continúan oscuros a este respecto. Cf. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote, Paris,* Alcan, 1920, p. 356.

dencia a aproximar las Inteligencias Puras, intermedias entre el Uno y el resto de la creación, a seres de origen totalmente diferente que acabarán por confundirse con ellas; son los ángeles, a los cuales la Biblia atribuía de buen grado el papel de mensajeros enviados por Dios a los hombres. Filón habla ya de espíritus puros de los que estaría poblado el aire, espíritus a los que los filósofos dan el nombre de demonios y Moisés el nombre de ángeles [4]. Porfirio y Jámblico cuentan a los ángeles y arcángeles en el número de los demonios; Proclo los hace entrar en composición con los demonios propiamente dichos y los héroes para formar una tríada que debe colmar el intervalo entre los dioses y los hombres [5]. Es igualmente en Proclo donde se precisará la doctrina destinada a prevalecer en la Escuela, en lo que respecta al conocimiento angélico, y que lo presenta como un conocimiento iluminativo simple y no discursivo. El Pseudo-Dionisio Aeropagita recogerá estos datos y efectuará entre la concepción bíblica de los ángeles mensajeros y la especulación neoplatónica una síntesis definitiva; la patrística y la filosofía medieval no harán más que aceptarla y precisar sus pormenores [6]. Desde este momento, se tiende cada vez más a considerar los ángeles como espíritus puros; poco a poco, la concepción neoplatónica de la incorporeidad total de los ángeles triunfa de las primeras vacilaciones del período patrístico [7] y, cuando algunos escolásticos mantengan la distinción entre la

4. Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses du Philon d'Alexandrie*, Paris, J. Vrin, 1925, pp. 126-133.

5. Acerca de estos diferentes puntos, ver CL. BAEUMKER, *Witelo*, pp. 531-532.

6. Para la dependencia en que se encuentra Dionisio respecto a los neoplatónicos, ver H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz, 1900; H. F. MÜLLER, Dionysios, Proklos, Plotinos, Beiträge, XX, 3-4, Münster, 1918. Sobre la influencia ulterior de Dionisio, ver J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil*, Feldkirch, 1895.

7. Cf. J. TURMEL, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve. siècle*, en *Rev. d'histoire et de littérature religieuse*, t. III, 1898, y t. IV, 1899: especialmente t. III, pp. 407-434.

materia y la forma en el seno de las sustancias angélicas, no se tratará de una materia corporal, ni siquiera luminosa o etérea, sino de una simple potencialidad y de un principio de cambio. El Pseudo Dionisio no solamente definió a los ángeles de la Biblia como espíritus puros, también los ordenó según una sabia clasificación[8] que los reparte en tres jerarquías, cada una de las cuales se compone de tres clases; esta ordenación pasará sin ninguna modificación al sistema de Tomás de Aquino.

Finalmente, quedaba por aproximar los ángeles así concebidos a las inteligencias encargadas por los filósofos del movimiento de las esferas. A priori, esta aproximación no se imponía en modo alguno y, además, dejando aparte algunas escasas indicaciones en ciertos neoplatónicos, hay que llegar a los filósofos orientales para verla definitivamente efectuada[9]. Arabes y Judíos asimilan ciertos órdenes de ángeles coránicos o bíblicos, ya a las inteligencias que mueven los astros, ya a las almas de los astros que están bajo la dependencia de estas inteligencias; las influencias de Avicena y de Maimónides serán decisivas en este punto. No obstante, falta bastante para que la escolástica occidental acepte pura y simplemente sus conclusiones. Alberto Magno, por ejemplo, rehúsa categóricamente identificar a los ángeles con las inteligencias. Buenaventura y Tomás de Aquino no aceptan tampoco esta asimilación que, en verdad, no podía satisfacer plenamente más que a los filósofos averroístas, y es únicamente en estos últimos donde es aceptada sin restricciones.

Tales son los elementos históricos, múltiples y de proveniencia muy distinta, con los que Tomás de Aquino supo hacer una síntesis coherente y, en muchos puntos de vista, original. La existencia de los ángeles, es decir, de un orden de criaturas enteramente incorpóreas, está atestiguado por la Escritura[10]: *Qui facis Angelus tuos spiritus;* y nada más satisfactorio para la razón que un

8. *De coel. hier.*, c. I y VII-X.

9. Se encontrará en Cl. Baeumker, *Witelo*, pp. 537-544 y notas, una rica colección de referencias y de textos sobre esta cuestión.

10. *Ps.*, 103 ,4.

testimonio semejante, pues la reflexión conduce necesariamente a establecer la existencia de criaturas incorpóreas. El fin principal que Dios se propone en la creación es el bien supremo que constituye la asimilación a Dios; ya hemos visto que ahí se encuentra la única razón de ser del universo. Ahora bien, un efecto no está perfectamente asimilado a su causa, si no imita aquello por lo cual su causa es capaz de producirlo; así, el calor de un cuerpo se parece al calor que le engendra. Pero sabemos que Dios produce las criaturas por inteligencia y voluntad; la perfección del universo exige, pues, la existencia de criaturas intelectuales. Ahora bien, el objeto del entendimiento es lo universal; el cuerpo en tanto que material, y toda facultad corporal, están, por el contrario, determinados por naturaleza a un modo de ser particular; en consecuencia, unas criaturas verdaderamente intelectuales sólo podían ser incorpóreas, lo que equivale a decir que la perfección del universo exigía la existencia de seres totalmente exentos de materia o de cuerpo [11]. Por otra parte, el plan general de la creación presentaría una laguna manifiesta si los ángeles no se encontraran en él. La jerarquía de los entes es continua. Toda naturaleza de un grado superior comunica, por lo que de menos noble hay en ella, con lo más noble que hay en las criaturas del orden inmediatamente inferior. Así, la naturaleza intelectual es superior a la naturaleza corporal, y, sin embargo, el orden de las naturalezas intelectuales comunica con el orden de las naturalezas corporales por la naturaleza intelectual menos noble, que es el alma racional del hombre. Por otra parte, el cuerpo al que el alma racional está unida es elevado, por el hecho mismo de esta unión, al grado supremo en el género de los cuerpos; conviene, pues, para que la proporción se salvaguarde, que el orden de la naturaleza reserve un lugar a criaturas intelectuales superiores al alma humana, es decir, a los ángeles, que no están unidos a cuerpos [12].

Un argumento semejante parece, ante todo, reducirse a una simple razón de conveniencia y de armonía; sin

11. *Sum. theol.*, I, 50, 1, ad *Resp.*
12. *Cont. Gent.*, II, 91, ad *Natura superior.*

embargo, haríamos mal viendo en ella una satisfacción dada a nuestra necesidad lógica y abstracta de simetría. Si es satisfactorio para la razón admitir la existencia de inteligencias libres de cuerpos, que sean a las almas introducidas en los cuerpos lo que los cuerpos animados son a los cuerpos privados de almas, es porque no hay discontinuidad en la jerarquía de las perfecciones creadas, y esta continuidad constituye la ley profunda que rige la procesión de los entes fuera de Dios. Tomás de Aquino rehúsa fragmentar la actividad creadora, como hacían los filósofos árabes y sus discípulos occidentales; pero, aunque no admite que cada grado superior de criaturas da el ser al grado inmediatamente inferior, mantiene firmemente esta multiplicidad jerárquica de grados. Un sólo y único poder creador produce y sostiene la creación completa, pero aunque no surge como una fuente nueva en cada una de las etapas de la creación, no ha cesado de recorrerlas todas. Por esta razón, los efectos de la potencia divina están ordenados de modo natural según una serie continua de perfección decreciente, y el orden de las cosas creadas es tal que, para recorrerlo de una extremidad a otra, es necesario pasar por todos los grados intermedios. Por debajo de la materia celeste, por ejemplo, se encuentra inmediatamente el fuego, bajo el cual está el aire, bajo el cual está el agua, bajo el cual, finalmente, se encuentra la tierra, estando todos estos cuerpos ordenados así por orden de nobleza y de sutileza decrecientes. Ahora bien, en el supremo grado del ser descubrimos un ser absolutamente simple y uno que es Dios. No es posible, pues, situar inmediatamente por debajo de Dios la sustancia corporal, que es eminentemente compuesta y divisible. Hay que establecer necesariamente una multiplicidad de términos medios por los cuales se pueda descender de la soberana simplicidad de Dios a la multiplicidad de cuerpos materiales. Algunos de estos grados estarán constituidos por sustancias intelectuales unidas a cuerpos; otros estarán constituidos por sustancias intelectuales libres de toda unión con la materia, y precisamente a éstas damos el nombre de Angeles [13].

13. *De spiritualibus creaturis*, qu. I, art. 5, ad *Resp.*

Los ángeles son, pues, totalmente incorpóreos. ¿Podemos ir más lejos y considerarlos como totalmente inmateriales? Son numerosos los filósofos y doctores que lo niegan. Aunque la excelencia de la naturaleza angélica aparezca en lo sucesivo a los ojos de todos entrañando su incorporeidad, más difícilmente se renuncia a reconocerles una simplicidad tal que sea imposible discernir en ellos, al menos, una simple composición de materia y forma. Por materia entendemos aquí no necesariamente un cuerpo, sino, en un sentido amplio, toda potencia que entre en composición con un acto en la constitución de un ente dado. Ahora bien, el único principio de movimiento y de cambio que existe se encuentra en la materia; luego hay necesariamente una materia en toda cosa movida. Pero la sustancia espiritual creada es móvil y mudable, pues únicamente Dios es naturalmente inmutable. Hay, pues, una materia en toda sustancia espiritual creada [14]. En segundo lugar, se debe considerar que nada es agente y paciente a la vez y bajo el mismo respecto; que, más aún, nada obra sino por su forma y nada padece más que por su materia. Ahora bien, la sustancia espiritual creada que es el ángel, obra en cuanto que ilumina al ángel inmediatamente inferior, y padece en cuanto que está iluminada por el ángel inmediatamente superior. Luego el ángel está necesariamente compuesto de materia y de forma [15]. Finalmente, sabemos que todo lo que existe es acto puro, potencia pura o compuesto de potencia y de acto. Pero la sustancia espiritual creada no es acto puro, puesto que únicamente Dios es tal. Tampoco es pura potencia, y esto es evidente. Esta, pues, compuesta de potencia y acto, lo que equivale a decir que está compuesta de materia y forma [16].

Estos argumentos, por seductores que fueran, no podían prevalecer en el pensamiento de Tomás de Aquino

14. *De spirit. creat.*, qu. I, art. 1, 3.ª. Ver este argumento en S. BUENAVENTURA, *In II Sent.*, dis. 3, p. 1, a. 1, qu. 1, ad *Ultrum angelus*.

15. *De spirit. creat.*, I, 1, 16, Cf. S. BUENAVENTURA, *Ibid.*, ad *Item hoc ipsum ostenditur.*

16. *De spirit. creat.*, I, 1, 17. *Sum. theol.*, I, 50, 2, 4. En S. BUENAVENTURA, *Ibid.*, ad *Resp.* Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2.ª ed. Paris, J. Vrin, 1943, pp. 197-201.

sobre el principio primero que preside la creación. Sabemos que la necesidad de determinar la existencia de las criaturas incorpóreas que son los ángeles se fundamenta en el tomismo en la necesidad de un orden de inteligencias puras situadas inmediatamente por debajo de Dios. Ahora bien, la naturaleza de las sustancias intelectuales puras debe ser apropiada a su operación, y la operación propia de las sustancias intelectuales es el acto de conocer. Resulta fácil, por otra parte, determinar la naturaleza de este acto a partir de su objeto. Las cosas son aptas para caer bajo el poder de la inteligencia en la medida en que están exentas de materia; las formas insertas en la materia, por ejemplo, son formas individuales, y veremos que no podrían ser aprehendidas como tales por el entedimiento. La inteligencia pura, cuyo objeto es lo inmaterial en tanto que tal, debe estar también libre de toda materia; la inmaterialidad total de los ángeles es, pues, exigida por el lugar mismo que ocupan en el orden de la creación [17].

Esto equivale a decir que la objeción obtenida de la movilidad y mutabilidad de los ángeles no podría ser considerada como decisiva. Las modificaciones a las que pueden estar sujetos no afectan en nada a su ser mismo, sino únicamente a su inteligencia y voluntad. Basta, pues, para darse cuenta de ello, admitir que su intelecto y su voluntad pueden pasar de la potencia al acto, pero nada obliga a establecer una distinción de materia y forma en el seno de su esencia que no cambia [18]. Lo mismo sucede en lo que concierne a la imposibilidad de su actividad y pasividad simultáneas; la iluminación que un ángel recibe y la que transmite suponen un intelecto que unas veces está en acto y otras en potencia; en modo alguno supone un ser compuesto de forma y de materia [19].

Queda la última objeción: una sustancia espiritual que fuera acto puro se confundiría con Dios; luego hay que admitir en la naturaleza angélica una mezcla de potencia y de acto, es decir, a fin de cuentas, de forma y

17. *Sum. theol.*, I, 50, 2, ad *Resp. De spirit. creat.*, qu. I, art 1, ad *Resp.*
18. *De spirit. creat.*, *Ibid.*, ad 3m.
19. *Ibid.*, ad 16.

de materia. Y, en cierto sentido, podemos conceder el argumento completo. Es cierto que, situado inmediatamene por debajo de Dios, el ángel se distingue de El, sin embargo, como lo finito de lo infinito; su ser comporta, pues, necesariamente una cierta dosis de potencialidad que limita su actualidad. Si se toma *potencia* como sinónimo de *materia* no se puede negar que los ángeles sean en cierta medida materiales; pero esta identificación de la potencia con la materia no se impone y la consideración de las cosas materiales nos permitirá descubrir la razón de ello. En las sustancias materiales, efectivamente, se discierne una doble composición. En primer lugar, están compuestas de materia y forma, y por esto cada una de ellas constituye una naturaleza. Pero si consideramos esta misma naturaleza, así compuesta de materia y de forma, constatamos, además, que no es para sí misma su propio existir. Examinada por relación al *esse* que posee, esta naturaleza está en la relación de la potencia respecto de su acto. En otros términos todavía, abstracción hecha de la composición hilemórfica de un ente creado, se encuentra en él la composición de su naturaleza o esencia con la existencia que el creador le ha conferido, y que le conserva. Esto, que es verdad de la naturaleza material, lo es también de la sustancia intelectual separada que es el ángel. Subsistiendo por sí fuera de toda materia, esta sustancia está también respecto de su existir en la relación de la potencia al acto; se encuentra, pues, a una distancia infinita del ser primero que es Dios, acto puro y plenitud total del ser. Por consiguiente, no es necesario introducir una materia cualquiera en la naturaleza angélica para distinguirla de la esencia creadora. Inteligencia pura, forma simple y libre de toda materia, sin embargo, ella no tiene más que una cantidad limitada de ser, y este ser mismo que posee hay que convenir que no lo es [20].

La certeza de la inmaterialidad absoluta de los ángeles permite resolver el controvertido problema de su distinción. Los doctores que introducen una materia en las

20. *De spirit. creat.*, qu. I, ad *Resp. Sum. theol.*, I, 50, 2, ad 3m. *Cont. Gent.*, II, 50 ad *Formae contrariorum*, 51 y 52, *per tot. Quodlib.* IX, qu. IV,, art. 1, ad *Resp.*

sustancias angélicas son incitados a ello por el deseo de hacer inteligible su distinción. La materia es, efectivamente, la que fundamenta la distinción numérica de los entes en el interior de cada especie; en consecuencia, si los ángeles son formas puras a las que no limita ninguna materia, no se ve cómo distinguirlos [21]. A lo cual debemos responder que no existen dos ángeles de la misma especie [22]; y la razón de ello es manifiesta. Los entes que son de la misma especie, pero que difieren numéricamente a título de individuos distintos, poseen una forma parecida unida a materias diferentes, luego si los ángeles no tienen materia, cada uno de ellos es específicamente distinto de todos los demás, constituyendo aquí el individuo como tal una especie aparte [23]. Y no hay por qué objetar a esta conclusión que, al hacer imposible la multiplicación de las naturalezas angélicas individuales en el seno de cada especie, empobreceríamos la perfección total del universo. Aquello por lo que cada ente es específicamente distinto de los otros, a saber, la forma, aventaja evidentemente en dignidad al principio material de individuación que le sitúa en el seno de la especie particularizándolo. La multiplicación de las especies añade, pues, más nobleza y perfección al conjunto del universo que la multiplicación de los individuos en el seno de una misma especie; ahora bien, el universo debe ante todo su perfección a las sustancias separadas que contiene; sustituir una multitud de individuos de la misma especie por una multiplicidad de especies diferentes no es, pues, disminuir la perfección total del universo, es, por el contrario, acrecentarla y multiplicarla [24].

Muchos de nuestros contemporáneos considerarán sin duda que estas discusiones son ajenas a la filosofía. Sin embargo, no existe un punto donde se descubra mejor el sentido y el alcance de la reforma existencial impuesta

21. S. BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dis. 3, art. I, qu. 1, ad *Item hoc videtur*.

22. Sobre el acuerdo de Tomás de Aquino con Avicena y su oposición en este punto a la mayoría de los doctores, ver CL. BAEUMKER, *Witelo*, p. 543.

23. *Sum. theol.*, I, 50, 4, ad *Resp.*

24. *Cont. Gent.*, II, 93, ad *Id quod est*, y *De spiritualibus creaturis*, qu. unica, art. 8, ad *Resp.*

por Santo Tomás a la metafísica griega. Importa, pues, insistir en ello, tanto más cuanto que esta reforma fue uno de los mayores acontecimientos que jalonan la historia de la filosofía, y cuyo fruto, por no haber comprendido su sentido, dejamos perecer.

Reducida a lo esencial, toda esta controversia medieval sobre la composición hilemórfica de los ángeles tiende, en definitiva, a resolver este único problema: ¿Cómo concebir sustancias espirituales simples que no sean dioses?

Toda la teología natural estaba comprometida en este problema, verdadera línea culminar que divide la filosofía cristiana de la filosofía griega. En la doctrina de Aristóteles, el conjunto de los seres se divide en dos clases, los que tienen una naturaleza y los que no la tienen [25]. Tienen una naturaleza todos los entes compuestos de materia y de forma. Se les reconoce en que tienen en sí mismos el principio de su propio movimiento y de su propio reposo. Este principio es la naturaleza misma, «pues la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para aquello en lo que reside inmediatamente, por esencia y no por accidente» [26]. Puesto que es un principio activo, la naturaleza de un ente no puede ser su materia. Ella es, pues, su forma. Pero puesto que este ente es asiento de movimiento, debe haber en él una materia, principio de la potencialidad que, a través del movimiento, su naturaleza lleva al acto. Se denomina, pues, «ser natural», a todo ser compuesto de materia y forma [27], y la naturaleza no es en él más que su forma, considerada como la causa interna de su devenir.

La ciencia de los seres naturales, es decir, «físicos» es la que llamamos Física [28]. Más allá de esta ciencia hay

25. Acerca de esta distinción, ver E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 230, nota 13 (2.ª ed., p. 48, nota 1).
26. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 1, 192 b 21-23; trad. H. Carteron, t. I, p. 59.
27. *Op. cit.*, 193 b 6-9.
28. "La Física es, de hecho, como las demás ciencias, la ciencia de un género de ser determinado, es decir, de esta especie de sustancia que posee en ella el principio de su movimiento y de su reposo". ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1, 1025 a 18-21; trad. J. Tricot, t. I, p. 225. De modo parejo, se verá que

otra. Es la ciencia de los entes que se encuentran más allá de los seres físicos. Se la denomina, por consiguiente, la ciencia de los entes «meta-físicos», o, como decimos, la Metafísica. Lo que distingue este segundo grupo de seres del primero es que son formas subsistentes en sí mismas. Exentos de toda materia, tales entes están enteramente en acto: se dice que son actos puros. Por la misma razón, no son el asiento de ningún movimiento: se dice que son actos puros inmóviles. Sustraídos al movimiento, tales entes no tienen naturaleza y no son entes naturales. Se puede, pues, denominarlos «metanaturales» lo mismo que «metafísicos», pues es la misma cosa. Y a la inversa, como están por encima de los seres naturales, se podría denominar indiferentemente a estos actos puros de Aristóteles, seres «superfísicos», o seres «sobrenaturales». Así, en la doctrina de Aristóteles, la línea de demarcación que separa lo natural de lo sobrenatural es la que separa las formas materiales de las formas puras. Esta misma línea es, pues, la que separa lo natural de lo divino. En este sentido, puesto que es la ciencia de lo divino, la metafísica de Aristóteles tiene pleno derecho al título de ciencia divina, o teología. Es, incluso, teología en el sentido último de este título. Como no hay seres más divinos que aquellos de los que se ocupa la Metafísica, después de ella no hay lugar para ninguna teología, ni, por otra parte, para ninguna ciencia.

Las formas puras que los teólogos cristianos denominaban ángeles entraban, pues, con pleno derecho en la clase de los entes a los que Aristóteles denominaba dioses. De ahí la perplejidad de estos teólogos. Negar la existencia de los ángeles lo prohibía la Biblia. Hacer de ellos entes corporales se pudo intentar algún tiempo, pero los textos sagrados que invitaban a hacer de ellos espíri-

la teología es también la ciencia de un género de ser determinado: "Hay pues tres ciencias teoréticas: la Matemática, la Física y la Teología (φιλοσοφία θεολογική). La llamamos Teología: no es dudoso, en efecto, que, si lo divino está presente en cualquier parte, está presente en esta esencia inmóvil y separada. Y la ciencia por excelencia debe tener por objeto el género por excelencia. De este modo, las ciencias teóricas son las más altas de las ciencias, y la Teología es la más alta de las ciencias teóricas". ARISTÓTELES, *op. cit.*, IV, I, 1026 a 18-23; trad. J. Tricot, t. I, p. 227.

tus puros eran demasiados para que esta tesis pudiera a la postre triunfar. Hacer de ellos lo mismo que Dioses, hubiera sido recaer en el politeísmo. El tratado de Santo Tomás, *De substantiis separatis,* obra de una riqueza histórica incomparable, permite seguir en cierto modo paso a paso la evolución de este problema y extraer las enseñanzas doctrinales que implicaba su historia. El problema para los pensadores cristianos consistía evidentemente en encontrar otro criterio de lo divino que la inmaterialidad. Pero hizo falta tiempo para darse cuenta de ello. De hecho, fue preciso esperar a la metafísica del ser de Santo Tomás de Aquino.

Aquí, como en otros sitios, el obstáculo más pesado que había que desplazar era el platonismo de la esencia. El propio Aristóteles había fracasado en su intento de apartarlo, o, más bien, ni siquiera lo había intentado. Para él, como para Platón, el ser se identificaba finalmente con lo inmóvil. Lo que él denominaba «el ente en tanto que ente» era, pues, «el ente en tanto que no devenir». Es cierto, y el punto es de importancia, que la estabilidad de todo «ente en tanto que ente» expresaba para Aristóteles la pureza de un acto. Por esta razón, además, a diferencia de las ideas de Platón, los Actos puros ejercen una causalidad distinta de la que ejercen los principios en el orden de la inteligibilidad; porque son Actos, los principios supremos de Aristóteles son verdaderamente dioses. Son inmóviles eternos, causas de un eterno devenir. Sin embargo, aunque está dicho todo, su misma actualidad se reduce a la de una esencia perfecta, cuya inmaterialidad pura excluye toda posibilidad de cambio. Para quien establecía que los ángeles eran lo mismo que sustancias inmateriales, Aristóteles no ofrecía pues ninguna excusa para no hacer de ellos lo mismo que dioses.

Se explica así que la tesis de la composición hilemórfica de los ángeles haya encontrado buena acogida en comparación con los platónicos de toda especie, y que haya opuesto una tan vigorosa defensa a su adversario. Incapaces de concebir del ente otra cosa que su modo de ser, no podían tampoco concebir que un ente absolutamente inmaterial no fuera un Dios [29]. Al llevar el aná-

29. Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure,* 2.ª ed., pp. 198-200. Acerca de Ibn Gebirol (Avicebron), considerado

lisis del ente hasta el existir, Santo Tomás eliminaba una de las razones principales alegadas en favor de este hilemorfismo. Si se identifica lo divino con lo inmaterial y el ser con la esencia, todo ser cuya esencia sea puramente inmaterial tiene derecho al título de Dios; pero si se sitúa en el acto de existir la raiz de la esencia, se ve inmediatamente que se imponen ulteriores distinciones entre los mismos seres inmateriales. Aun completamente en acto en el orden de la forma, una sustancia inmaterial no lo es necesariamente en el orden del existir. Libre de toda potencialidad respecto de la materia, esta sustancia permanece, no obstante, en potencia respecto de su propio *esse*. Entre todas las sustancias, una sola escapa a esta servidumbre, es aquella cuya esencia es una con su *esse*, es decir, Dios. «La forma es acto», objetaban los defensores del hilemorfismo angélico; «lo que es únicamente forma, es acto puro; ahora bien, el ángel no es acto puro, lo cual sólo pertenece a Dios; el ángel no es, pues, únicamente forma, sino que tiene una forma en una materia». A lo cual Santo Tomás podía, en adelante, responder que «aunque no haya en el ángel tampoco composición de forma y materia, hay sin embargo en él composición de acto y potencia. Además, podemos asegurarnos de ello considerando las cosas materiales en las que se encuentra una doble composición. La primera es la de la forma y la materia, de la cual se compone toda naturaleza. Pero la naturaleza así compuesta no es su existir; antes bien, es el existir el que es su acto. Por esta razón, la naturaleza misma está respecto a su existir en la relación de potencia a acto. Al suprimir la materia, y suponiendo que la forma subsiste sin materia, esta forma continúa, potencia al acto. Así se debe entender la composición del ángel... En Dios, por el contrario, no hay diferencia entre el existir y lo que El es..., y de ahí viene que únicamente Dios es acto puro» [30]. Haya tenido conciencia o no de ello,

como fuente de este hilemorfismo, ver Sto. Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. IV, en *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, pp. 82-85.

30. *Sum. theol.*, I, 50, 2, ad 3m. Para simplificar, silenciamos la discusión tomista de la tesis, inspirada por Boecio, que situaba en el ángel una composición de *quo est* y de *quod est*. (loc. cit.). Reducir así el *esse* al *quo est*, era también encerrarse en el orden de la esencia, en lugar de llegar hasta el del existir,

pues, todavía respecto del existir en la relación de la Santo Tomás invalidaba con ello toda la teología aristotélica de los Motores Inmóviles; por encima de la esencialidad de las ideas de Platón, por encima incluso de la sustancialidad de los Actos puros de Aristóteles, erigía, en su sublime soledad, al único Acto Puro de Existir.

Henos aquí, pues, en presencia de un cierto número de criaturas angélicas específica e individualmente distintas, número verosímilmente enorme y superior, con mucho, al de las cosas materiales, si se admite que Dios debió producir en más grande abundancia las criaturas más perfectas a fin de asegurar una excelencia más alta al conjunto del universo [31]; sabemos, por otra parte, que las especies difieren entre ellas como los números, es decir, que representan cantidades más o menos grandes de ser y de perfección; hay que buscar, pues, el orden según el cual se ordena y se distribuye esta innumerable multitud de ángeles [32]. Si cada ángel constituye en sí solo una especie, se debe poder descender, por una transición continua, del primer ángel —*natura Deo propinquisima* [33]— hasta el último, cuya perfección es contigua a la de la especie humana. Pero nuestro pensamiento se perdería queriendo seguir una multiplicidad tal de grados, tanto más cuanto que el conocimiento individual de los ángeles nos está rehusado aquí abajo [34]; la única posibilidad que nos queda es, pues, intentar una clasificación general de ellos por órdenes y por jerarquías según la diversidad de su acción. La acción propia de las inteligencias puras es, manifiestamente, la inteligencia misma o, si se permite emplear una fórmula semejante, el acto de inteligir. Los órdenes angélicos podrán, pues, ser distinguidos por las diferencias de su modo propio de inteligencia.

Examinada desde este punto de vista la jerarquía an-

31. *Sum. theol.*, I, 50, 3 ad *Resp. Cont. Gent.*, I, 92, *per tot. De potentia*, qu. VI, art. 6, ad *Resp.* sub fin.

32. Para el trabajo de síntesis que se operó progresivamente en el pensamiento de Tomás de Aquino acerca de este punto, ver J. DURANTEL, *La notion de la création dans saint Thomas*, en *Ann. de philosophie chrétienne*, abril 1912, p. 19, nota 2.

33. *De spirit. creat.*, qu. I, art. 8, ad 2m.

34. *Sum. theol.*, I, 108, 3 ad *Resp.*

gélica completa, considerada colectivamente, se distingue radicalmente del orden humano. Sin duda, el origen primero del conocimiento es el mismo para los ángeles y para los hombres; en los dos casos, son iluminaciones divinas las que vienen a iluminar a las criaturas, pero los ángeles y los hombres perciben estas iluminaciones muy diferentemente. Mientras que los hombres, como veremos más adelante, extraen de lo sensible lo inteligible que aquél contiene, los ángeles lo perciben inmediatamente y en su pureza inteligible; se aprovechan de un modo de conocimiento exactamente proporcionado al lugar que ocupan en el conjunto de la creación, es decir, intermedio entre el que pertenece al hombre y el que no pertenece más que a Dios. Situado inmediatamente por debajo de Dios, el ser angélico se distingue de El, no obstante, en que la esencia del ángel no es idéntica a su existencia; esta multiplicidad, característica de la criatura, se vuelve a encontrar en su modo de conocimiento. La inteligencia de Dios se confunde con su esencia y su existir, porque siendo pura y simplemente infinito, el existir divino comprende en sí la totalidad del ser; pero al ser el ángel una esencia finita dotada por Dios de un cierto existir, su conocimiento no se extiende a todo el ser completo [35]. Por otra parte, el ángel es una inteligencia pura, es decir, que no está naturalmente unida a un cuerpo; no puede, pues, captar lo sensible como tal. Las cosas sensibles, efectivamente, caen bajo el alcance del sentido como las cosas inteligibles caen bajo el alcance del entendimiento. Pero toda sustancia que extrae su conocimiento de lo sensible está naturalmente unida a un cuerpo, puesto que el conocimiento sensitivo requiere de los sentidos y, en consecuencia, de los órganos corporales. Las sustancias angélicas, separadas de todo cuerpo, no pueden encontrar, por consiguiente, en lo sensible el medio de su conocimiento [36].

La naturaleza del ser conferida a los ángeles por Dios entraña, así, un modo de conocimiento original. Este no puede ser nada parecido a la abstracción por la que el hombre descubre lo inteligible escondido en lo sensible

35. *Sum. theol.*, I, 54, 2 y 3, ad *Resp.*
36. *Cont. Gent.*, II, 96, ad *Sensibilia enim.*

y tampoco puede ser parecido al acto por el que Dios *es* lo inteligible y, al mismo tiempo, lo aprehende, luego no puede ser más que un conocimiento adquirido por medios de especies, cuya recepción ilumina la inteligencia, pero también de especies puramente inteligibles, es decir, proporcionadas a un ser totalmente incorpóreo. Diremos, pues, para satisfacer estas exigencias, que los ángeles conocen las cosas por medio de especies que les son connaturales, o, si se prefiere, por medio de especies innatas [37]. Todas las esencias inteligibles que preexistían eternamente en Dios en forma de ideas han procedido de él en el momento de la creación según dos líneas a la vez distintas y paralelas. Por una parte, unas han llegado a individuarse en los seres materiales cuyas formas constituyen; por otra, han brotado en las sustancias angélicas confiriéndoles así el conocimiento de las cosas. Se puede, pues, afirmar que el intelecto de los ángeles aventaja a nuestro intelecto humano, tanto como el ente acabado y dotado de su forma aventaja a la materia informe. Y si nuestro intelecto es comparable a la tabla rasa sobre la que nada está inscrito, el del ángel se compararía más bien al cuadro recubierto de su pintura, o, mejor todavía, a algún espejo en el que se reflejasen las esencias luminosas de las cosas [38].

Esta posesión innata de las especies inteligibles es común a todos los ángeles y característica de su naturaleza; pero no todos llevan en sí las mismas especies, y aquí alcanzamos el fundamento de su distinción. Lo que constituye la relativa superioridad de los seres creados es, en efecto, su mayor o menor proximidad y semejanza al primer ser que es Dios. Ahora bien, la plenitud total del conocimiento intelectual que Dios posee está recogida en un solo punto: la esencia divina en la que Dios conoce todas las cosas. Esta plenitud inteligible se vuelve a encontrar en las inteligencias creadas, pero según un modo inferior y con una menor simplicidad. Las inteligencias inferiores a Dios conocen, pues, por medios múltiples, lo que Dios conoce en su único objeto, y cuanto

37. *Sum. theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.*
38. *De Veritate*, qu. VIII, art. 9, ad *Resp. Sum. theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.* y ad 1m.

más inferior de grado es la inteligencia considerada, tanto más numerosos deben ser los medios que utiliza. En una palabra, la superioridad de los ángeles crece a medida que disminuye el número de especies que les son necesarias para aprehender la universalidad de los inteligibles [39].

Sabemos además que, cuando se trata de ángeles, cada individuo constituye un grado distinto del ser; la simplicidad del conocimiento, en consecuencia, va degradándose y dividiéndose continuamente, desde el primer ángel hasta el último; no obstante, se puede discernir en ellos tres grados principales. En el primer grado están los ángeles que conocen las esencias inteligibles en tanto que proceden del primer principio universal, que es Dios. Este modo de conocer pertenece en propiedad a la primera jerarquía que se mantiene inmediatamente al lado de Dios y de la que se puede decir con Dionisio [40] que reside en los vestíbulos de la divinidad. En el segundo grado se encuentran los ángeles que conocen los inteligibles en tanto que sometidos a las causas creadas más universales, y este modo de conocer conviene a la segunda jerarquía. En el tercer grado, finalmente, se encuentran los ángeles que conocen los inteligibles en cuanto aplicados a los seres singulares y dependiendo de causas particulares; estos últimos constituyen la tercera jerarquía [41]. Hay, pues, generalidad y simplicidad decrecientes en la repartición del conocimiento de los ángeles; unos, vueltos únicamente hacia Dios, consideran únicamente en El las esencias inteligibles; otros, las consideran en las causas universales de la creación, es decir, en una pluralidad de objetos; otros, finalmente, las consideran en su determinación en los efectos particulares, es decir, en una multiplicidad de objetos igual al número de seres creados [42].

Al precisar el modo según el cual las inteligencias separadas aprehenden su objeto, tendremos que discernir,

39. *De Veritate,* qu. VIII, art. 10, ad *Resp. Sum. theol.,* I, 55, 3, ad *Resp.*
40. *De coel. hier.,* c. 7.
41. *Sum. theol.,* I, 108, 1, ad *Resp.*
42. *Sum. theol.,* I, 108, 6, ad *Resp.*

además, en el seno de cada jerarquía, tres órdenes diferentes. Decimos, en efecto, que la primera jerarquía considera las esencias inteligibles en Dios mismo; ahora bien, Dios es el fin de toda criatura; los ángeles de esta jerarquía consideran, pues, a título de objeto propio, el fin supremo del universo que es la bondad de Dios. Entre ellos, los que la descubren con más claridad reciben el nombre de Serafines, porque están ardientes de amor por este objeto del cual tienen un conocimiento más perfecto. Los otros ángeles de la primera jerarquía contemplan la bondad divina, no ya directamente y en sí misma, sino según su razón de Providencia. Se les denomina Querubines, es decir: plenitud de ciencia, porque ven con una visión clara la primera virtud operativa del modelo divino de las cosas. Inmediatamente por debajo de los precedentes se encuentran los ángeles que consideran en sí misma la disposición de los juicios divinos; y como el trono es el signo del poder judicial, se les da el nombre de Tronos. Por otra parte, no es que la bondad de Dios, su esencia y la ciencia por la que conoce la disposición de los seres sean en El tres cosas distintas; simplemente, constituyen tres aspectos según los cuales las inteligencias finitas que son los ángeles pueden examinar su perfecta simplicidad.

La segunda jerarquía no conoce las razones de las cosas en Dios mismo, como en un objeto único, sino en la pluralidad de las causas universales; su objeto propio es, pues, la disposición general de los medios con vistas al fin. Ahora bien, eta universal disposición de las cosas supone la existencia de numerosos ordenadores; son las Dominaciones, cuyo nombre designa la autoridad, porque prescriben lo que los demás deben ejecutar. Las instrucciones generales prescritas por estos primeros ángeles son recibidas por otros, que las multiplican y distribuyen según los diversos efectos que se trata de producir. Estos ángeles llevan el nombre de Virtudes, porque confieren a las causas generales la energía necesaria para que permanezcan exentas de deficiencia en el cumplimiento de sus numerosas operaciones. Este orden es, pues, el que preside las operaciones del universo entero, y debido a ello podemos razonablemente atribuirle en propiedad el movimiento de los cuerpos celestes, causas universales de las que provienen todos los efectos

particulares que se producen en la naturaleza[43]. A estos espíritus, igualmente, parece pertenecer el cumplimiento de los efectos divinos que se degradan en el curso ordinario de la naturaleza y que se encuentran muy a menudo en dependencia inmediata de los astros. Finalmente, el orden universal de la Providencia, ya instituida en sus efectos, está preservada de toda confusión por las Potencias, destinadas a alejar de él las influencias nefastas que podrían perturbarlo.

Con esta última clase de ángeles lindamos con la tercera jerarquía que conoce el orden de la divina Providencia, no ya en sí misma, ni en las causas generales, sino en tanto que es cognoscible en la multiplicidad de las causas particulares. Estos ángeles están, pues, inmediatamente encargados de la administración de las cosas humanas. Algunos de ellos están vueltos, de modo particular, hacia el bien común y general de las naciones o ciudades; en razón de esta preeminencia se les da el nombre de Principados. La distinción de los reinos, la devolución de una supremacía temporal a tal nación más bien que a otra, la conducta de los príncipes y de los grandes dependen directamente de su ministerio. Bajo este orden muy general de bienes se encuentra uno que intersa al individuo considerado en sí mismo, pero que interesa también a una multitud de individuos; tales son las verdades de fe que es preciso creer y el culto divino que hay que respetar. Los ángeles cuyo objeto propio constituyen estos bienes, a la vez generales y particulares, reciben el nombre de Arcángeles. Son ellos igualmente los que llevan a los hombres los mensajes más solemnes que Dios les dirige: Así, el arcángel Gabriel que vino a anunciar la encarnación del Verbo, hijo único de Dios, verdad que todos los hombres han de aceptar. Finalmente, encontramos un bien más particular todavía, el que concierne a cada individuo considerado en sí mismo y singularmente. De este orden de bienes son encargados los Angeles propiamente dichos, guardianes de los hombres y mensajeros de Dios para anuncios de

43. Cf. *Sent.*, IV, 48, 1, 4, 3 ad *Resp.*

mayor importancia[44]; la jerarquía inferior de las inteligencias separadas se cierra con ellos.

Resulta fácil percibir que la disposición precedente respeta la continuidad de un universo en el que los últimos seres del grado superior tocan a los primeros del grado inferior, como los animales menos perfectos lindan con las plantas. El orden superior y primero del ser es el de las personas divinas que se termina con el Espíritu, es decir, con el amor procedente del Padre y del Hijo. Los Serafines, a los que el más ardiente amor une a Dios, tienen, pues, una estrecha afinidad con la tercera personja de la Trinidad. Pero el tercer grado de esta jerarquía, los Tronos, no tiene una afinidad menor con el grado superior de la segunda, las Dominaciones; son ellos, efectivamente, los que transmiten a la segunda jerarquía las iluminaciones necesarias para el conocimiento y cumplimiento de los decretos divinos. Del mismo modo también, el orden de las Potencias está en estrecha afinidad con el orden de los Principados, pues la distancia es mínima entre los que hacen posible los efectos particulares y los que los producen[45]. La ordenación jerárquica de los ángeles nos pone, por consiguiente, en presencia de una serie continua de inteligencias puras, a las que ilumina, de una extremidad a otra, la iluminación divina. Cada ángel transmite al ángel inmediatamente inferior el conocimiento que él mismo recibe del anterior, pero no lo transmite sino particularizado y dividido según la capacidad de inteligencia que le sigue. El ángel procede en esto como nuestros doctores, los cuales, aun percibiendo las consecuencias en el seno de los principios y con una visión directa, no los exponen, sin embargo, más que por medio de múltiples distinciones para ponerlos al alcance de sus auditores[46].

De este modo vienen a componerse en una armonioso síntesis los elementos que Santo Tomás debe a la tradición filosófica. Confirma a los ángeles propiamente dichos en su función bíblica de anunciadores y de men-

44. *Cont. Gent.*, III, 80, ad *Sic ergo altiores intellectus,* y *Sum. theol.*, I, 108, 5, ad 4m.
45. *Sum. theol.*, I, 108, 6, ad *Resp.*
46. *Sum. theol.*, I, 106, 1, ad *Resp.* y 3, ad *Resp.*

sajeros; aunque rehúsa reducirlos, como hacían los filósofos orientales, al pequeño número de las inteligencias separadas que mueven y dirigen las esferas celestes; sin embargo, asigna también estas funciones a los ángeles y es, finalmente, la jerarquía neoplatónica adaptada por el Pseudo-Dionisio la que se reencuentra en la jerarquía tomista de las inteligencias puras. Pero Tomás de Aquino adapta estrechamente a sus principios estas concepciones de orígenes diversos. Los señala fuertemente con su impronta. Al distribuir las jerarquías angélicas según el progresivo oscurecimiento de la iluminación intelectual, confiere una estructura orgánica al mundo de las inteligencias separadas, y el principio interno que le rige es ese mismo que el tomismo pone en el origen del orden universal. Al mismo tiempo, el mundo angélico ocupa en la creación una situación tal que resulta imposible descuidar su consideración sin que el universo deje de ser inteligible. Entre la pura actualidad de Dios y el conocimiento racional fundado en lo sensible que caracteriza al hombre, los ángeles introducen una infinidad de grados intermedios, a lo largo de los cuales se degradan paralelamente una intelección cada vez menos simple y un *esse* cuya actualidad se hace cada vez menos pura. Sin duda, la multitud innumerable de ángeles, criaturas finitas, no logra colmar el intervalo que separa a Dios de la creación. Pero aunque siempre hay discontinuidad en el modo de existir, hay continuidad de orden: *Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media.* A través de los ángeles, inteligencias naturalmente plenas de esencias inteligibles, el conocimiento desciende progresivamente de Dios, fuente de toda luz, a los hombres, a los cuales vemos buscar y recoger lo inteligible multiplicado en lo sensible, hasta que su rayo de luz acaba, finalmente, por encerrarse en la materia en forma de finalidad.

CAPITULO III

EL MUNDO DE LOS CUERPOS Y LA EFICACIA DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

Cualquiera que quiera conocer en su totalidad el universo creado debe comenzar de modo manifiesto por las inteligencias puras; pero se puede dudar sobre el camino a seguir para pasar a los grados inferiores del ser. Dos órdenes diferentes, que corresponden a principios directivos de la ordenación universal, son posibles aquí. Uno consistiría en seguir la jerarquía de los seres creados considerados según su orden de perfección decreciente, y pasar, en consecuencia, del estudio del ángel al del hombre; el otro consistiría en abandonar inmediatamente este punto de vista para examinar el orden de los fines. Esta última actitud nos es aconsejada por el relato bíblico del Génesis. El hombre, que ocupa un puesto inmediatamente posterior a los ángeles desde el punto de vista de la perfección, no aparece, sin embargo, más que al término de la creación de la cual es el verdadero fin. Por él son creados los astros incorruptibles que Dios divide a través del firmamento, descubre la tierra ahogada bajo las aguas y la puebla de animales o de plantas. Nada más legítimo, en consecuencia, que hacer suceder al estudio de los seres puramente espirituales el de las cosas corporales, para concluir con el examen del hombre, punto de unión entre el mundo de las inteligencias y el mundo de los cuerpos [1].

El orden de la ciencia natural es ciertamente el que menos ha innovado Santo Tomás. En este punto, la fi-

1. *Sum. theol.*, I, 65, 1, *Prooem.*

losofía cristiana no añade nada a la doctrina de Aristóteles, o tan poca cosa que no valdría la pena hablar de ello. No se encontrará en él la curiosidad de un Roberto Grosseteste por las fecundas especulaciones de física matemática. Sin duda, el espíritu mismo de su peripatetismo se oponía a ello; pero, en modo alguno éste se hubiera opuesto a que Santo Tomás prosiguiese los estudios de su maestro, Alberto Magno, en el orden de la zoología y de las ciencias naturales; y, sin embargo, ahí también le vemos sustraerse. Las cuestiones de la *Suma Teológica* consagradas al comentario de la obra de los seis días le ofrecían múltiples ocasiones para ejercer en uno cualquiera de estos dos sentidos su ingeniosidad natural; Santo Tomás no tiene interés en hacerlo y la reserva para otros objetos. Lo esencial, para él, es que se conserve intacta la letra misma de la Escritura, bien entendido, por otra parte, que ésta no es un tratado de cosmografía para uso de los sabios, sino una expresión de la verdad para uso de esas personas sencillas que eran los oyentes de Moisés, y que, por tanto, muchas veces es posible interpretarla de modo diverso[2]. Así, cuando se habla de seis días de la creación, se puede entender ya

2. *Sum. theol.*, I, 66, 1, ad 2m: "Aërem autem, et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua". Cf. en el mismo sentido: "Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil, nisi corporalia poterat caperes...". *Ibid.*, 67, 4, ad *Resp.* "Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent...". *Ibid.*, 63, 3, 2, ad *Resp.* "Moyses autem rudi populo condescendens...". *Ibid.*, 70, 1, ad 3m; y también, 70, 2, ad *Resp.* He aquí los principios directivos de la exégesis tomista: "Primo, quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur". *Sum. theol.*, I, 68, 1, ad *Resp.* Santo Tomás está aquí plenamente de acuerdo con San Agustín, de quien declara expresamente recibir este doble principio: 1.º mantener de modo inquebrantable la verdad literal de la Escritura; 2.º no ligarse nunca a una de sus posibles interpretaciones de modo tan exclusivo que se llegue a mantenerla, incluso cuando su contraria estuviera científicamente demostrada. Cf. P. SYNAVE, O. P., *Le*

sea seis días sucesivos, como lo admiten Ambrosio, Basilio, Crisóstomo y Gregorio, y como, además, lo sugiere la letra del texto bíblico, que no se dirige a sabios; ya, con Agustín, la creación simultánea de todos los seres, cuyos órdenes estarían simbolizados por los días, y esta segunda interpretación, superficialmente menos literal, es, sin embargo, racionalmente más satisfactoria. Es la que adopta Santo Tomás, sin excluir no obstante la otra, que puede también sostenerse[3].

Cualquiera que sea, pues, el modo, o los diversos modos, como juzga posible conciliar con el relato del Génesis, el universo visible, tal como Santo Tomás lo concibe, continúa siendo esencialmente el de Aristóteles: siete esferas planetarias concéntricas, contenidas en una octava esfera, que es la de las estrellas fijas, y que contiene a su vez a la Tierra, que está en su centro[4]. La materia de cada una de las esferas celestes es rigurosamente incorruptible, porque, para que una cosa se corrompa, es preciso que pueda llegar a ser distinta de lo que es, lo cual se denomina, precisamente, ser *en potencia;* ahora bien, la materia de las esferas celestes, estando en cierto modo saturada por su forma, no está ya en potencia respecto de ningún modo de ser; es todo lo que podía ser y no puede cambiar más que de lugar. A cada esfera le afecta una Inteligencia motriz que mantiene y dirige su movimiento circular, pero que no es, propiamente hablando, su forma ni su alma. Debajo de la esfera inferior, que es la de la luna, se escalonan los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua, la tierra. De derecho, cada uno de ellos debería encontrarse completamente acumulado en el lugar que le es natural y en el que, cuando se encuentra en él, está en estado de reposo y de equilibrio; de hecho, los elementos están más o me-

canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin, en *Revue Biblique*, 1924, pp. 522-533; del mismo autor: *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures*, en *Revue Biblique*, 1926, pp. 40-65.

3. *In II Sent.*, d. 12, qu. 1, art. 2, *Solutio*.

4. Por encima de la esfera de las Fijas comenzaría el mundo invisible, cuya estructura ya no es naturalmente aristotélica: el cielo de las aguas, o Cristalino, y el cielo de luz, o Empíreo, *Sum. theol.*, I, 68, 4, ad *Resp*.

nos mezclados, y es su tendencia a volver a su lugar natural la causa de los diversos movimientos con los que les vemos agitarse, al tender el fuego a lo alto, la tierra hacia abajo, colocándose el aire y el agua entre los dos, en los lugares intermedios que les corresponden. Toda esta cosmología se mantiene en el interior de marcos, por lo demás, conocidos. Donde Santo Tomás se encuentra a sí mismo en su lugar natural, y con facilidad para llevar a cabo las operaciones que le son propias, es en la profundización metafísica de los principios de la filosofía natural; el filósofo cristiano se manifiesta una vez más en esto como un descubridor porque la relación que une a Dios el ser y la eficacia de las causas segundas está en él cuestionada y porque se siente directamente interesado por su exacta determinación.

Al estudiar la noción de creación, hemos concluido que únicamente Dios es creador, puesto que la creación es su acción propia [5], y nada existe que no haya sido creado por El. Quizá no carezca de utilidad recordar esta conclusión general en el momento de abordar el estudio de los cuerpos, puesto que desde hace tanto tiempo se ha extendido el error de que su naturaleza sería en sí misma mala, que, en consecuencia, serían las obras de un principio malo y distinto de Dios [6]. Error doblemente pernicioso, pues, ante todo, todas las cosas que existen poseen al menos un elemento constitutivo en común, su *esse;* en consecuencia, debe existir un principio del cual hayan recibido este elemento, y que les haga ser, de cualquier modo que sean, es decir, invisibles y espirituales, o visibles y corporales. Siendo Dios causa del ser, su causalidad se extiende a los cuerpos no menos necesariamente que a los espíritus. Pero una segunda razón, obtenida del fin de las cosas, puede acabar de convencernos de ello. Dios no tiene otro fin que él; las cosas, por el contrario, tienen un fin distinto de sí, y éste es Dios. Verdad absoluta que vale, pues, para todo or-

5. Ver más arriba, p. 143.

6. La preocupación, constante en Santo Tomás, de refutar la doctrina maniquea tiene su origen en el desarrollo que había tomado por el hecho de la herejía albigense, contra la que la orden de Santo Domingo había luchado desde el primer momento de su nacimiento.

den de realidad cualquiera que sea, y para los cuerpos no menos que para los espíritus, pero a la que, sin embargo, conviene añadir esta otra, a saber, que un ser no puede existir para Dios, a menos de existir también para sí mismo y para su propio bien. Así, en esta especie de inmenso organismo que es el universo, cada parte se encuentra ante todo para su acto propio y su propio fin, como el ojo para ver; pero, además, cada una de las partes menos nobles se encuentra en él con vistas a las partes más nobles, como las criaturas inferiores al hombre son en él con vistas al hombre; más aún, todas estas criaturas, consideradas una a una, sólo existen en él con miras a la perfección colectiva del universo; y, finalmente, la perfección colectiva de las criaturas, consideradas todas en conjunto, es como una imitación y representación de la gloria de Dios mismo [7]. Este optimismo metafísico radical no deja fuera de sí nada de lo que merece el nombre de ser, el mundo de los cuerpos no más que el resto: la materia existe con vistas a la forma, las formas inferiores con vistas a las superiores, y las superiores con vistas a Dios. En consecuencia, todo lo que es [8], es bueno y tiene también a Dios por causa, a pesar de lo que pretendía la objeción.

Al profundizar en esta conclusión vemos, en primer lugar, que surge de ella una primera consecuencia: Dios es causa primera e inmediata de los cuerpos, es decir, no de su forma aparte, ni de su materia aparte, sino de la unidad sustancial de materia y forma que las constituye. He aquí lo que conviene entender por esto.

Lo que la experiencia nos permite captar inmediatamente son cuerpos sometidos a perpetuos cambios y movimientos. Tal es el dato concreto que el análisis debe descomponer en sus elementos constitutivos. En primer lugar, el hecho mismo de que haya entes que puedan llegar a ser distintos de lo que eran, supone la distinción fundamental de dos puntos de vista sobre el ser: lo que el ser es, lo que puede llegar a ser todavía. Es la distin-

7. *Sum. theol.*, I, 65, 2, ad *Resp.* Cf. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. I, ch. VI, *L'optimisme chrétien*, pp. 111-132 (2.ª ed., 1944, pp. 110-132).
8. Ver más arriba, pp. 203-204.

ción de *acto* y de *potencia* de la que, además, hemos hecho uso constantemente hasta aquí. Lo que puede ser algo, pero no lo es, está en potencia; lo que ya es, es en acto[9]. Esta noción de posibilidad, o de potencia pasiva, no expresa una pura nada, una pura falta de actualidad: significa más bien la aptitud para una cierta actualidad eventual, no realizada todavía, pero realizable. El bloque de mármol está en potencia respecto de la forma de la estatua, una masa líquida no lo está. Esto no significa que la estatua está más esbozada en este sólido de lo que lo está en este líquido. Ella no está en el mármol, pero se puede sacar de él. Este mármol está, pues, *en potencia,* hasta tanto un escultor no lo haga estatua *en acto.*

De todos los órdenes de potencialidad, el primero que se nos ofrece es la potencia respecto del ente sustancial: ¿Qué es «lo que puede llegar a ser una sustancia»? Esta pura «posibilidad de ser una sustancia» es lo que se denomina *materia prima.* Considerada en sí misma y separadamente no es concebible, por la simple razón de que no posee ningún ser propio. *Nullum esse habet,* dice al respecto Averroes. Que no sea nada no prueba, sin embargo, que sea absolutamente incapaz de existir. La materia prima existe en la sustancia desde que la sustancia misma existe, y en virtud del acto que la hace existir. Este acto constitutivo de la sustancia es la *forma.* De y por la forma, la sustancia recibe todo lo positivo de su ser, puesto que, como hemos dicho, su acto de existir penetra en ella en y por la forma. Esto continúa siendo verdad respecto de la materia: *forma dat esse materiae*[10]; la materia prima es la posibilidad misma de la sustancia y es a la forma de la sustancia a quien la materia debe su existir.

La forma es, pues, un acto. La forma de la sustancia

9. "Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quodam vero jam est: illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu". *De Principiis naturae,* en *Opuscula, ed. Mandonnet,* t. I, p. 8.

10. *Op. cit.,* p. 8. Esta ausencia de la forma en la materia se denomina *privación.* Así, el mármol es ser en potencia o materia; la ausencia de forma artística en él es privación; la configuración en estatua es su forma.

es el acto constitutivo de la sustancia como tal. Se la denomina, pues, *forma sustancial*. Una vez constituida por la unión de la forma con su materia, la sustancia está, a su vez, en potencia respecto de determinaciones ulteriores. La sustancia, considerada en potencia respecto de estas determinaciones, toma el nombre de *sujeto*, y estas determinaciones ulteriores se denominan sus *accidentes* [11]. La relación de la materia a la forma es, pues, inversa a la del sujeto con respecto a los accidentes, pues la materia no tiene otro ser que el que recibe de la forma, mientras que los accidentes no tienen otro ser más que el que reciben del sujeto. Toda esta estructura ontológica no es, además, en cada sustancia, sino el despliegue de un acto individual de existir que crea y mantiene continuamente en existencia la eficacia divina. En y a través de su forma, el *Esse* creador penetra la sustancia hasta su materia, y el sujeto hasta sus accidentes.

Esos elementos fundamentales permiten comprender el hecho tan complejo del devenir. La forma explica lo que es una sustancia, siendo el acto y lo positivo de su ser; por sí sola, explicaría solamente que un ser pueda adquirir lo que no era o perder algo de lo que era. En los dos casos se actualiza una potencia, o posibilidad. Esta actualización de una posibilidad cualquiera se denomina *movimiento*, o *cambio*. Para que haya movimiento es preciso un ente que se mueva; por consiguiente, hace falta un ente, y, en consecuencia, un acto. Por otra parte, si este acto fuera perfecto y acabado, el ente al que constituye no tendría ninguna posibilidad de cambiar. Para que haya cambio, es preciso, pues, un acto incompleto, que suponga un margen de potencia que deba ser actualizado. Se dice, en consecuencia, que el movimien-

11. La materia no es un *subiectum*, pues no existe más que por la determinación que recibe; por sí misma, no está ahí para recibirla. Por el contrario, porque el *sujeto* es una *sustancia*, no debe su ser a los accidentes: antes bien, les presta el suyo (Cf. más arriba, 1.ª parte, pp. 174-175). Cf. *Sum. theol.*, I, 66, 1, ad *Resp.* Se observará que la materia, ser en potencia, no puede existir aparte; no obstante, no es buena más que en potencia, pero de modo absoluto, pues está ordenada a la forma y constituye por ello mismo un bien. Hay, pues, una relación bajo la cual el bien es más vasto que el ser. Ver *Cont. Gent.*, III, 20, ad *Inter partes*.

to es el acto de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia. Tomemos, por ejemplo, el cambio que es el acto de aprender una ciencia que se ignoraba. Para aprender una ciencia, hace falta un entendimiento y que sepa ya algo. En tanto que es y que sabe, este entendimiento está en acto. Pero es preciso también que este entendimiento sea capaz de aprender, por tanto, que esté en potencia. Y hace falta, finalmente, que este entendimiento en cuestión falte, lo cual es la privación. El cambio que se denomina aprender es, pues, la actualización progresiva de un acto ya existente y que, por lo que tiene de acto, actualiza poco a poco sus posibilidades. En cuanto que aprender es transformar punto por punto su aptitud para conocer un conocimiento adquirido, aprender es un modo de cambiar [12].

Concebido así en su noción más general, el movimiento es, pues, un paso de la potencia al acto bajo el impulso de un acto ya realizado o, lo que viene a ser igual, la introducción de una forma en una materia apta para recibirla; términos y fórmulas que no deben hacer olvidar la realidad concreta que expresan: un acto imperfecto que se consuma, o más simple todavía, un ente en vías de realizarse. Si esto es así, el cuerpo del que hablamos no podría reducirse ni a su materia ni a su forma. Por tanto, una forma pura y capaz de subsistir aparte, como una Inteligencia, no podría convenir a un cuerpo; y en cuanto a una materia pura, al no ser más que posibilidad de llegar a ser todo, sin ser nada, no sería verdaderamente nada y, en consecuencia, no podría subsistir. La expresión propia de la que convendría servirse para designar la producción de los cuerpos y de sus principios sustanciales por Dios sería, por consiguiente, que Dios ha *creado* los cuerpos, pero que ha *concreado* su forma y su materia, es decir, una en otra, indivisiblemente [13].

12. Para un análisis puramente técnico del devenir, ver *In III Physic.*, cap. 1, lect. 2; ed. Leonina, t. II, pp. 104-105.

13. Santo Tomás acepta la clasificación aristotélica de los cuatro géneros de causa: material, formal, eficiente, final *(De principiis naturae,* en *Opuscula,* t. I, p. 11). De hecho, la materia y la forma no son causas más que a títulos de elementos constitutivos del ente. Ni la materia puede actualizarse por sí

De entes así constituidos importa saber sobre todo que Dios los gobierna por su providencia, la cual está íntimamente presente a su sustancia y a sus operaciones, y que, a pesar de la intimidad del concurso que les aporta, deja enteramente intacta su eficacia. El orden universal de las cosas revela, ante todo, que el mundo está gobernado. Pero esto es, igualmente, lo que implica la idea de Dios a la que nos han llevado las pruebas de su existencia; pues este Dios es exigido por la razón como principio primero del universo, y puesto que lo que es el principio de un ente es igualmente su fin, es necesario que Dios sea el término de todas las cosas, ya que las refiere a sí y las dirige hacia sí, lo que equivale precisamente a gobernarlas. El término último con vistas al cual el Creador administra el universo aparece, pues, como trascendente a las cosas y exterior a ellas; aquí también, lo que es verdad del princiipo lo es igualmente del fin.

El aspecto más rico en consecuencias metafísicas, bajo el que este gobierno de las cosas por Dios se ofrece al pensamiento, es el de su conservación. A través de una progresión doctrinal que conduce al corazón mismo de su metafísica de los cuerpos, Santo Tomás desarrolla, primeramente, las exigencias de esta conservación divina; a continuación, no habiendo, por así decirlo, dejado nada a las cosas que les pertenezcan como propio, ha mostrado que el concurso divino, que parece quitarles la eficacia y el ser, tiene, en cambio, por efecto conferírselos.

misma, ni la forma imponerse por sí misma a la materia. El mármol no se hace estatua, la forma de la estatua no se esculpe completamente sola. Para que haya devenir, actualización de la materia por la forma, es preciso un principio activo: "Oportet ergo praeter materiam et forman aliquid principium esse, quod agat; et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus" *(ibid.)*. La cuestión de saber si Aristóteles superó realmente el plano de la causa motriz para alcanzar el de la causa eficiente quedaría aquí por discutir. Si, como parece (ver A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien*, p. 11 y pp. 50-52), Aristóteles no superó nunca el plano de la causa motriz, la noción tomista de la causa eficiente debe ser unida a la profundización tomista del *esse*, en cuyo caso la filosofía tomista de la naturaleza estaría más allá de la de Aristóteles, lo mismo que su teología natural supera a la del Filósofo.

Todo efecto depende de su causa, y depende de ella exactamente en la medida en que ésta lo produce. El término «causa» designa aquí algo completamente distinto de esa «relación constante entre fenómenos», a la que el empirismo redujo su sentido. Para Santo Tomás, una causa eficiente es una fuerza activa, es decir, un ente productor de ser. Ahora bien, si se observa de cerca, obrar, causar es todavía ser, pues no es sino el despliegue, o la procesión, del ser de la causa bajo la forma de su efecto. No hay que introducir ninguna noción nueva para pasar del ente a la causalidad. Si se concibe el existir como un acto, se le contemplará en este acto primero, por el cual el ente, que se pone primeramente en sí mismo, se pone igualmente fuera de sí, en sus efectos [14]. Todo ente es con vistas a su operación. Por esta razón, la causalidad divina, como alcanza el existir de todos los entes, alcanza también a sus operaciones.

En primer lugar, la eficacia divina alcanza totalmente su existir. Consideremos, en efecto, el caso del artesano que fabrica un objeto, o del arquitecto que construye un edificio; este objeto o este edificio deben a su autor la forma exterior y la configuración de las partes que les caracterizan; pero nada más, pues los materiales con los que el objeto está fabricado se encontraban ya en la naturaleza, de suerte que el artesano no ha tenido que producirlos, se ha contentado con utilizarlos. La naturaleza de esta relación causal se expresa muy bien en la

14. "Hoc veronomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati". *In V Metaph.*, lect. I, ed. Cathala, n. 751, p. 251. Por esta razón la operación de un ente (acto segundo) no es más que una extensión del acto que es este ente: "Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei. Actus autem secundus est operatio". (*Sum. theol.*, I, 48, 5, ad *Resp.*). La fórmula no es perfecta, porque no lleva, más allá de la forma, hasta el existir. En este sentido, el adagio clásico "operatio sequitur esse" sería preferible. Se observará que, de hecho, conocemos ante todo el acto segundo. Un ente opera, luego actúa, hace un acto. Esto es lo que vemos. Ascendiendo de ahí a través del pensamiento a la energía activa que causa su acto o su operación, situamos su origen en el acto primero de existir que, alcanzando el ser por su forma, le confiere el *esse*. Este acto primero está, pues, establecido por un juicio, a partir de su efecto observable, la operación. Ver *In IX Metaph.*, lect. 8; ed. Cathala, n. 1861, p. 539.

relación de dependencia que une los dos términos: una vez fabricado, el objeto subsiste independientemente del artesano del cual es obra, porque, no debiéndole su ser, se las arregla sin él para conservarlo. Y lo mismo sucede en el orden de los entes naturales, pues cada uno de ellos engendra otros entes en virtud de una forma que él mismo ha recibido, y de la cual, en consecuencia, no es causa, de suerte que produce su forma, pero no el existir por el cual subsisten sus efectos. También se ve que el niño continúa viviendo después de la muerte del padre, exactamente igual a como la casa continúa de pie mucho tiempo después que su constructor ha desaparecido; en uno y otro caso tenemos que ver con causas que hacen que una cosa *llegue a ser* lo que es, y no que exista [15]. Ahora bien, de modo completamente distinto sucede con la relación de las cosas a Dios. En primer lugar, porque Dios no es solamente causa de la forma que revisten las cosas, sino del *esse* mismo en virtud del cual éstas existen, de suerte que dejar de depender de su causa un sólo instante, sería para ellas dejar de existir. Y lo es, además porque sería en cierto modo contradictorio que Dios formase criaturas capaces de arreglárselas sin El [16]. En efecto, una criatura es, esencialmente, aquello que recibe de otro su existir, por oposición a Dios que no recibe su existir más que de sí mismo, y subsiste independientemente. Para que una criatura fuera capaz de subsistir un solo instante sin el concurso divino sería preciso que fuera Dios [17]. Así pues, el primer efecto de la providencia ejercida por Dios sobre las cosas es la influencia inmediata y permanente por la que asegura su conservación. Esta influencia no es, en cierta medida, más que la continuación creadora, y toda interrupción de la creación continuada, por la cual Dios sostiene las cosas en el ser, las devolvería instantáneamente a la nada [18].

15. Es a lo que corresponde la distinción técnica entre la *causa fiendi* y la *causa essendi;* el hombre engendra un hombre independiente de él: es su *causa fiendi;* el sol engendra la luz y la luz cesa a partir del momento en que el sol se oculta; es su *causa essendi.*
16. *Cont. Gent.*, II, 25, ad *Similiter Deus facere non potest.*
17. *Sum. theol.*, I, 104, 1, ad *Resp.*
18. "Nec aliter res (Deus) in esse conservat, nisi inquantum

Vayamos ahora más lejos, y sigamos por las huellas la influencia divina en el seno de las cosas; veremos cómo se extiende de su existencia a su causalidad. Puesto que, en efecto, ninguna cosa existe sino en virtud del existir divino, tampoco puede hacer nada sino en virtud de la eficacia divina. Si un ente cualquiera causa la existencia de otro ente, solamente lo hace porque Dios le confiere el poder de hacerlo; verdad, por lo demás, inmediatamente evidente, si se recuerda que el *esse* es el efecto propio de Dios, puesto que la creación es su acción propia y producir el *esse* es, propiamente, crear [19].

Pero hay que ir más lejos todavía y decir que lo que es verdad de la eficacia causal de los seres lo es igualmente de sus operaciones. Dios es, para todos los entes que obran, su causa y razón de obrar. ¿Por qué esta nueva consecuencia? La razón es que obrar es siempre, más o menos, producir, puesto que lo que no produce nada no hace nada. Ahora bien, acabamos precisamente de decir que toda verdadera producción de ser, por mínima que sea, pertenece como cosa propia únicamente a Dios; toda operación presupone, pues, a Dios como causa. Añadamos a esto que ningún ser obra más que en virtud de las facultades de las que dispone, y aplicando a sus efectos las fuerzas naturales que puede utilizar; pero ni estas fuerzas ni estas facultades proceden, en primer lugar, de él, sino de Dios, que es su autor a título de causa universal, de suerte que, a fin de cuentas, Dios es la causa principal de todas las acciones llevadas a cabo por sus criaturas [20]; éstas son entre sus manos como la herramienta en manos del obrero.

Es, pues, a título de *Esse* supremo como Dios se encuentra en todos los lugares presente y obrando por su

eis continue influit esse; sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent, quod est eas in nihilum redigere". *Sum. theol.*, I, 104, 3, ad *Resp.*

19. *Cont. Gent.*, III, 66.

20. "Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes". *Cont. Gent.*, III, 67.

eficacia; íntimamente presente por el *esse* mismo del que deriva la operación de los entes, les sostiene, les anima desde dentro, les lleva a obrar, les adapta para su actos, de tal manera que no son ni hacen nada más que por El, de igual modo que no existen sin El. Tal es la enseñanza de la Biblia: *Coelum et terram ego impleo* [21]; o también: *Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades;* y tal es también la conclusión necesaria a la que lleva la idea de un Dios causa universal de todo el ser; el mundo entero, cuando se le examina bajo este aspecto, no es más que un único instrumento en las manos de su Creador.

Es, sin embargo, en este punto, en el que parece que Santo Tomás disuelve los seres en la omnipresencia divina y que ahoga su actividad en su eficacia, donde él se vuelve bruscamente contra sus enemigos irreconciliables: los que despojan a las cosas naturales de sus operaciones propias. Golpe de timón del que no se puede dar idea, cuando no se ha constatado por uno mismo su súbita aparición en el curso de la *Suma contra los Gentiles* [22]. En ninguna parte se afirma más sensiblemente este carácter constante del método tomista: no debilitar nunca una verdad cualquiera con el pretexto de determinar mejor otra. Aunque no tengamos que suprimir una sola palabra de lo que acabamos de decir, ahora hay que establecer esta nueva proposición: la filosofía tomista, en la que la criatura no es nada y no hace nada sin Dios, se ha constituido, sin embargo, en oposición contra toda doctrina que no confiera a las causas segundas la medida completa de ser y de eficacia a la que tienen derecho.

Son innumerables las variedades y las ramificaciones del error que desconoce la actividad propia de las cau-

21. Jeremías, 23, 24. Para el texto siguiente: Salmo 138, 8. Cf. *Cont. Gent.*, III, 68. *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

22. He aquí el orden de los capítulos en el curso de los cuales se opera esta rectificación: cap. 65, "Quod Deus conservat res in esse"; cap. 66, "Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina"; cap. 67, "Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus"; cap. 68, "Quod Deus est ubique et in omnibus rebus"; cap. 69, "De opiniones eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones".

sas segundas, y no se trata aquí de adoptar o rechazar la solución de una dificultad particular, sino de optar a favor o en contra de una filosofía completa. Detrás de cada una de las doctrinas que combate, Santo Tomás descubre la presencia latente del platonismo; si las rechaza es porque, en su opinión, el mundo que a la filosofía le corresponde interpretar es el mundo real de Aristóteles, no el mundo de apariencias descrito por Platón. Y si se mantiene firmemente en el mundo real de Aristóteles, es por una constatación de simple buen sentido, más allá de la cual es imposible remontarse. Las causas y los efectos se engendran con regularidad en el mundo sensible: un cuerpo cálido calienta siempre el cuerpo al que se acerca y no lo enfría jamás; un hombre que engendra, no engendra nunca otra cosa que un hombre; está claro, por consiguiente, que la naturaleza del efecto producido está ligada inseparablemente a la naturaleza de la causa productora. Ahora bien, esta relación constante entre los efectos naturales y sus causas segundas prohíbe suponer que el poder de Dios se sustituye pura y simplemente por ellas; pues si la acción de Dios no se diversificara según los diferentes entes en los que obra, los efectos que produce no se diversificarían como las cosas mismas, y cualquier cosa produciría cualquier cosa [23]. La existencia de leyes de la naturaleza nos prohíbe, en consecuencia, suponer que Dios haya creado entes desprovistos de causalidad.

Quizá haya algo más digno de señalar todavía: los que rehúsan a las causas segundas toda eficacia para reservar a Dios el privilegio de la causalidad no hacen menos daño a Dios que a las cosas. La obra manifiesta por su excelencia la gloria del obrero, y ¡qué pobre universo

23. "Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis; non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium". *Cont. Gent.*, III, 69.

sería un mundo completamente desprovisto de eficacia! Ante todo, sería un mundo absurdo. Cuando se da a alguien lo principal, no se le rehúsa lo accesorio. ¿Qué sentido tendría crear cuerpos pesados pero incapaces de moverse hacia abajo? Si Dios comunicó a las cosas su semejanza confiriéndoles su ser, también se la debió comunicar al conferirles la actividad que deriva del ser y, en consecuencia, al atribuirles acciones propias. Más aún, un universo de seres inertes supondría una causa primera menos perfecta que un universo de seres activos, capaces de comunicarse sus perfecciones unos a otros como Dios les ha comunicado algo de la suya al crearlos, ligados y ordenados por las recíprocas acciones que ejercen. El sentimiento que empuja a ciertos filósofos a retirar todo de la naturaleza para glorificar al Creador se inspira, pues, en una buena intención, pero no por ello menos ciega; en realidad, *detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare:* despojar a las cosas de sus acciones es perjudicar a la bondad divina[24].

El problema, a fin de cuentas, viene a ser mantener firmemente las dos verdades aparentemente contradictorias a las que hemos llegado: Dios hace todo lo que hacen las criaturas, y, sin embargo, las criaturas hacen también lo que hacen. Se trata, pues, de concebir cómo un sólo y mismo acto puede provenir simultáneamente de dos causas diferentes, Dios y el agente natural que lo produce; cosa incomprensible en un primer momento, y ante la que parecen haber retrocedido la mayor parte de los filósofos, pues no se ve cómo una misma acción podría proceder de dos causas, y si es un cuerpo natural el que la ejerce, éste no podría ser Dios. Más aún, si es Dios el que la realiza, es aún menos inteligible que pueda serlo al mismo tiempo por un cuerpo natu-

24. Acerca de los adversarios árabes y latinos a quienes se opone Santo Tomás aquí, ver E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. I (1926-1927), pp. 5-127. En la crítica, que hizo de este trabajo, M. M. de Wulf censuró severamente su planteamiento mismo (*L'Augustinisme "avicennisant"*, en *Revue néoscolastique de Philosophie*, 1931, p. 15). Ello equivale a censurar el planteamiento del *Cont. Gent.*, III, 69, del cual esta memoria no es más que un comentario.

ral, pues su causalidad divina alcanza el fondo mismo del ser y no deja nada por producir en sus efectos; el dilema parece, pues, inevitable, a menos de establecer la contradicción en el corazón de las cosas, y resignarse a ello [25].

En realidad, la oposición con la que se enfrenta aquí la metafísica no es tan completa como parece, y quizá incluso, en el fondo, no es más que superficial. Sería contradictorio admitir que Dios y los cuerpos fueran causas de efectos naturales, a la vez y bajo el mismo respecto; lo son a la vez, pero no bajo el mismo respecto, y esto es lo que una comparación permite imaginar.

Cuando un artesano produce un objeto, hace uso de útiles y de instrumentos de toda clase. La elección de estos instrumentos se justifica por su forma, y él mismo no hace nada más que moverlos para ponerlos a trabajar y hacerles producir sus efectos. Cuando un hacha parte un trozo de madera, es ella la causa del efecto producido, y, sin embargo se puede decir con la misma razón, que lo es también el carpintero que maneja el hacha. Y no se puede aquí separar el efecto producido en dos partes, una de las cuales pertenecería al hacha y la otra al carpitero; es el hacha la que produce todo el efecto, y es también el carpintero el que produce todo el efecto. La verdadera diferencia radica en que no la producen del mismo modo, pues el hacha parte la madera solamente en virtud de la eficacia que le confiere el carpintero, de suerte que éste es la causa primera y principal, mientras que aquélla es la causa segunda e instrumental del efecto producido. Una relación análoga es la que debemos imaginar entre Dios, causa primera, y los cuerpos naturales que vemos obrar ante nuestros ojos. Relación análoga, decimos, porque la influencia divina penetra la causa segunda mucho más completamente que la del obrero penetra su útil. Al conferir a todas las cosas su existir, Dios les confiere, al mismo tiempo, su movimiento y su eficacia; y, sin embargo, es a ellas a quien pertenece esta eficacia desde el momento que la han recibido y, en consecuencia, es por ellas por quienes sus operaciones se llevan a cabo. El ser más ínfimo obra y produce

25. *Cont. Gent.*, III, 70, de *Quibusdam autem.*

su efecto, aunque lo produzca en virtud de todas las causas superiores a cuya acción está sometido, y cuya eficacia se transmite poco a poco hasta él. En el origen de la serie se encuentra Dios, causa total e inmediata de todos los efectos que se producen y de toda la actividad que se despliega en ella; en la extremidad inferior se encuentra el cuerpo natural, causa inmediata de la acción propia que realiza, aunque no la realice más que en virtud de la eficacia que le es conferida por Dios.

Cuando se examinan bajo este aspecto las operaciones y los movimientos que se llevan a cabo perpetuamente en el universo, se constata que ningún elemento de esta doble causalidad podría ser considerado superfluo. En primer lugar, es evidente que la operación divina es necesaria para que los efectos naturales se produzcan, puesto que las causas segundas deben toda su eficacia a la causa primera, que es Dios. Pero tampoco es superfluo que Dios, que puede producir por sí mismo todos los efectos naturales, los realice a través de la mediación de algunas otras causas. Estos intermediarios que El ha querido no le son necesarios porque no fuera capaz de arreglárselas sin ellos: por el contrario, El los ha querido por sí mismos, y la existencia de causas segundas no es indicio de una falta de su poder, sino de la inmensidad de su bondad [26]. El universo, tal como Santo Tomás se lo representa, no es, pues, una masa de cuerpos inertes, pasivamente agitados por una fuerza que los atraviesa, sino un conjunto de seres activos, de los que cada uno disfruta de la eficacia que Dios le ha delegado, al mismo tiempo que de su existir. En el origen de un mundo semejante debemos, pues, colocar no tanto una fuerza que se ejerce, como una infinita bondad que

26. "Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent". *Cont. Gent.*, III, 70.

se comunica; el amor es la fuente profunda de toda causalidad.

Tal es, quizás, también el punto de vista en el que mejor se ve la economía general de la filosofía tomista de la naturaleza. Vista desde fuera, esta doctrina aparece, para algunos de sus adversarios, como una reivindicación de los derechos de la criatura contra los de Dios; acusación tanto más peligrosa cuanto que Santo Tomás se inspira ostensiblemente en Aristóteles y parece ceder en esto al naturalismo pagano. Los que iban más lejos en su propio sentido no le perdonaron jamás la introducción de *naturalezas* y de *causas eficaces* entre los efectos naturales y Dios [27]. Vista desde dentro, la metafísica de Santo Tomás aparece, por el contrario, como la exaltación de un Dios cuyo atributo principal no sería la potencia, sino la bondad. Ciertamente, la fecundidad productora y la eficacia son cosas divinas. Si Dios no las comunicara fuera de sí a la multiplicidad de seres que crea, ninguno de ellos sería capaz de dar la menor parcela de sí, y es de su potencia de la que participa originalmente toda eficacia; mejor dicho, la potencia divina es algo tan eminente y tan perfecto que se concibe la vacilación de una alma religiosa en atribuirse la menor participación en ella. Pero hemos visto al estudiar la naturaleza del acto creador, que el infinito carácter expansivo del Bien es su origen primero. Desde ese momento, la concepción de un universo querido por un Bien que se comunica no podría ser la de un universo querido por una Potencia que se reserva la eficacia; todo lo que esta potencia tendría derecho a retener, la Bondad querrá darlo, y cuanto más alto sea el don, más alta también la señal de amor con la que la criatura podrá saciarse. La profunda intuición metafísica que suel-

27. Bajo este respecto, la antítesis absoluta del tomismo es la filosofía de Malebranche. En ella, únicamente Dios es causa y se reserva exclusivamente la eficacia. También el Prefacio de la *Recherche de la vérité* comienza con una protesta contra la inspiración aristotélica, por lo tanto pagana, de la escolástica tomista. Cf. los dos volúmenes tan ricos y sugestivos de HENRI GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, y *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, J. Vrin, 1926.

da estas dos piezas maestras del sistema, es que un universo tal como el de Aristóteles requiere como causa un Dios tal como el de Dionisio el Aeropagita. Nuestra suprema gloria es ser los coadjutores de Dios por la causalidad que ejercemos: *Dei sumus adjutores*[28]; o, como también dice Dionisio, lo más divino que hay es ser el cooperador de Dios: *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri*[29]; en consecuencia, de la efusión original que hace posible esta cooperación, deriva también, como de su fuente, la eficacia de las causas segundas, y ningún otro universo sería tan digno de una infinita Bondad[30].

Una primera consecuencia de esta doctrina es devolver su verdadero sentido a lo que se denomina muchas veces el «naturalismo», o el «fisicismo» de Santo Tomás de Aquino. Si ninguna filosofía se ha preocupado con más constancia de salvaguardar los derechos de la criatura es porque veía en ello el único medio de salvaguardar los derechos de Dios. Lejos de usurpar los privilegios del Creador, toda perfección que atribuimos a las causas segundas no puede más que acrecentar su gloria, puesto que El es su causa primera, y aquélla es para nosotros una ocasión nueva para alabarle. Justamente porque hay causalidad en la naturaleza podemos remontarnos, poco a poco, hasta la causa primera que es Dios; en un universo exento de causas segundas, las pruebas de la existencia de Dios más manifiestas serían, pues, imposibles, y sus atributos metafísicos más altos permanecerían, en conecuencia, ocultos para nosotros. A la inversa, este pulular de entes, de naturalezas, de causas y de operaciones, cuyo espectáculo ofrece el universo de los cuerpos, ya no puede considerarse que existe u obra para sí. Si Dios les ha conferido la eficacia como la señal de su origen divino, es, pues, un esfuerzo constante de asimilación a Dios lo que les empuja y les mueve a sus operaciones. En el fondo de cada forma natural late un deseo de imitar la fecundidad creadora y la actualidad

28. *San Pablo,* I, Corint., III, 9.
29. *De coel. hierarch.,* c. 3. Textos citados en *Cont. Gent.,* III, 21.
30. Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale,* ch. VII, *La gloire de Dieu,* 2.ª ed. pp. 133-153.

pura de Dios, al obrar. Deseo inconsciente de sí mismo en el dominio de los cuerpos, no es menor el esfuerzo hacia Dios que se desarrollará en la vida moral con la inteligencia y la voluntad del hombre. Si existe, pues, una física de los cuerpos, es que existe, primeramente, una mística de la vida divina; las leyes naturales de la comunicación de los movimientos imitan la efusión creadora primigenia, y la eficacia de las causas segundas no es más que el análogo de su fecundidad. En el momento en que se percibe la significación de este principio, desaparece la antinomia entre la perfección de Dios y la del ser creado. Un universo que solamente es querido por Dios a título de semejanza divina, no será nunca demasiado bello ni demasiado eficaz, no se realizará jamás con demasiada completitud, y nunca tenderá con demasiada fuerza a su propia perfección para reproducir, como conviene, la imagen de su divino modelo. *Unumquode tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem*[31]: principio de una inagotable fecundidad en la filosofía tomista, puesto que regula la moral humana al mismo tiempo que la metafísica de la naturaleza: seamos perfectos como nuestro Padre celestial es perfecto.

Desde este punto de vista, se comprende fácilmente la razón profunda de ciertas críticas dirigidas por Santo Tomás contra ciertos metafísicos anteriores. Todas las doctrinas distintas de la de Aristóteles, en la cual se inspira[32], se dividen, según él, en dos clases según sus dos modos de rehusar a las causas segundas la actividad propia a la que tienen derecho. Por una parte, la diversas variedades del platonismo: Avicena, Ibn Gabirol, etc.; todo lo nuevo que aparece en el mundo de los cuerpos le viene de fuera. Se trata en este caso de un extrinsecismo radical, ya sea que la causa exterior de las formas o de las operaciones del mundo sensible resida en la efi-

31. *Cont. Gent.*, III, 21, en *Praeterea*, tunc maxime perfectum.
32. Hablamos aquí de Aristóteles tal como lo vio, o quiso ver, Santo Tomás de Aquino. Si, como hemos sugerido, Santo Tomás superó con mucho la noción aristotélica de la causa motriz para alcanzar la de una causa verdaderamente eficiente, es el platonismo del propio Aristóteles el que efectivamente superó nes in inferioribus provenientes solis causis atrribuit: in quo en este punto.

cacia de las Ideas según Platón, en la de una Inteligencia separada según Avicena, en la de un Voluntad divina según Gabirol. El problema recibe la misma solución se trate de explicar las operaciones físicas de los cuerpos, las operaciones cognoscitivas de la razón o las operaciones morales de la voluntad; en los tres casos, toda la eficacia reside en un agente extrínseco, que confiere desde fuera la forma sensible al cuerpo, la forma inteligible al entendimiento, o la virtud a la voluntad. Por otra parte, lo que se podría llamar el anaxagorismo en todas sus formas es un intrinsecismo no menos radical que el extrinsecismo del que acabamos de hablar, y que conduce al mismo resultado. Desde este segundo punto de vista, en lugar de llegar de fuera, todos los efectos están, por el contrario, ya preformados y virtualmente realizados dentro: razones seminales en la materia, y que se desarrollan bajo la excitación de un agente exterior; ideas innatas incluidas en el alma, y que se desarrollan por sí mismas bajo el ligero choque de la sensación; virtudes naturales, esbozadas en la voluntad, y que se perfeccionan espontáneamente a medida que la vida les ofrece la ocasión de hacerlo. En el primer caso, la causa segunda no hacía nada porque lo recibía todo de fuera; en el segundo, tampoco hace apenas, puesto que los efectos que parece producir se encontraban ya virtualmente realizados y su acción se limita a alejar los obstáculos que les impedían desarrollarse[33]. Errores contrarios y, no obstante, tan íntimamente emparentados, que algunos filósofos encontraron el medio de acumularlos, como los agustinianos, para quienes el conocimiento viene del alma desde fuera, por vía de iluminación divina, mientras que las formas sensibles se de-

33. "Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omderogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens..., si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora angentia non agant nisi per accidens". *Qu. disp. de Veritate*, qu. XI, art. 1, ad*Resp.*

sarrollan en la materia desde dentro, gracias a las razones seminales que se encuentran latentes en ella. En realidad, son dos modos diferentes de ir contra la perfección del universo, cuya misma contextura está hecha por el orden y la conexión de las causas. Todas deben a la infinita bondad de la causa primera, ser y ser causas; vamos a verificar esto en el caso particularmente importante del compuesto humano.

CAPITULO IV

EL HOMBRE

En la cima del mundo de las formas están las Inteligencias separadas de toda materia: los ángeles; en el grado más bajo están las formas totalmente incluidas en la materia; entre las dos se encuentran las almas humanas, ni formas separadas, ni formas ligadas en su existencia a la de una materia. Comencemos por precisar su condición.

La noción de alma desborda con mucho la de alma humana. Considerada en su generalidad, se define: el acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones de la vida[1]. Como toda forma, un alma es, pues, un acto. Como todo acto, no es conocido directamente por nosotros; simplemente, es inferido y afirmado por un juicio, a partir de sus efectos[2]. Aquel efecto suyo que primeramente llama la atención al observador es la presencia de centros de movimientos espontáneos. Los cuerpos son de dos clases: algunos son naturalmente inertes; otros, por el contrario, parecen crecer, cambiar y, los más perfectos, desplazarse en el espacio en virtud de una espontaneidad interna. Estos últimos son los «seres vivos», denominación que se extiende a los vegetales, a los animales y al hombre. Puesto que ejercen operaciones propias, deben tener un principio de operar que les sea propio. Este principio se denomina alma.

No hay que representarse un viviente como una máquina, de suyo inerte, cuya alma sería la fuerza motriz. Descartes quiso sustituir la noción aristotélica de ser vivo por ello. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el al-

1. *In II de Anima*, lect. 2; ed. Pirotta, n. 233, p. 83.
2. *In II de Anima*, lect. 3; ed. Pirotta, n. 253, p. 91.

ma no sólo mueve a un cuerpo, ella hace, ante todo, que haya uno. Un cadáver no es un cuerpo, y es el alma lo que le hace existir como tal. Es ella la que reúne y organiza los elementos que hoy llamamos bioquímicos (elementos orgánicos, o incluso inorgánicos, pero jamás *informes*) para constituir el cuerpo vivo. Es en este sentido pleno como el alma es su *acto primero*, es decir, el que le hace *esse*, y es gracias a este acto primero como el viviente puede ejercer todos sus actos segundos, las funciones vitales que son sus operaciones.

El alma, forma de una materia organizada, es inmaterial e incorpórea, como lo es, además, la más humilde de las formas [3], pero hay una considerable diferencia entre las condiciones de las almas en los diversos grados de la jerarquía de los vivientes. El alma humana, de la que aquí se trata, no ejerce únicamente las operaciones fisiológicas de todo viviente, ejerce también operaciones cognoscitivas. Especialmente, conoce la existencia y las propiedades de los cuerpos. Para poder conocer algo, es preciso no serlo uno mismo y, concretamente, para poder conocer un cierto género de entes, es preciso no ser uno mismo una de las especies de entes contenidas en este género. Por ejemplo, cuando un enfermo está con la lengua amarga, encuentra amargo todo lo que come; todos los demás sabores dejan de ser perceptibles para él. De igual modo, si el alma humana fuera un cuerpo, no conocería ninguno. El conocimiento humano es, pues, la operación de una forma que, en tanto que apta para la intelección de los cuerpos, es esencialmente extraña a toda corporeidad. Puesto que ejerce operaciones en las que el cuerpo no tiene parte, el alma humana es una forma en la que el cuerpo no tiene parte. Para obrar por sí, es preciso subsistir por sí, pues el ser es la causa de la operación y toda cosa obra según lo que es. Lo que subsiste por sí es una sustancia. El alma humana es, pues, una sustancia inmaterial, lo que había que demostrar [4].

3. *In II de Anima,* lect. 1; ed. Pirotta, nn. 217-234, pp. 83-84. Cf. *Sum. theol.,* 1, 75, 1, ad *Resp. Cont. Gent.,* II, 65.

4. La naturaleza misma de esta demostración implica además que la conclusión vale solamente para el alma humana, no para el alma de los animales. Los animales sienten pero no tie-

Comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial es ver al mismo tiempo que es inmortal. Propiamente hablando, la inmortalidad del alma no tiene que ser demostrada, por lo menos para el que conoce su naturaleza. Es una especie de evidencia *per se nota*, que se sigue de la definición del alma racional, como se sigue de la del todo que el todo es mayor que la parte. No obstante, no será inútil mostrar incluso lo que no tiene necesidad de ser demostrado[5].

Ser inmortal es ser incorruptible, lo que es corruptible no puede corromperse más que por sí, o por accidente. Ahora bien, las cosas pierden la existencia del mismo modo que la adquieren: por sí, si, siendo sustancias, existen por sí; por accidente, si, siendo accidentes, no existen más que por accidente. Al ser el alma una sustancia, subsiste por sí; no podría, sin embargo, en consecuencia, corromperse por accidente. Esto es, sin embargo, lo que sucedería, si la muerte del cuerpo entrañara la del alma, como sucede con las plantas y los animales no dotados de razón. Siendo sustancia, el alma racional no está afectada por la corrupción del cuerpo, el cual sólo existe por ella, mientras que el alma no existe por él. Si pudiera existir para el alma una causa de corrupción, habría que buscarla, pues, en ella.

Ahora bien, es imposible encontrarla ahí. Toda sustancia, que es una forma, es indestructible por definición. En efecto, lo que pertenece a un ente en virtud de su definición no se le puede quitar. Pero, del mismo modo que la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. Lo mismo, por tanto, que la materia es una posibilidad de existencia, la forma es un acto de existir.

nen intelecto; pero la sensación implica participación del cuerpo; al no obrar separadamente, el alma sensitiva del animal no subsiste aparte del cuerpo; no es, pues, una sustancia. Ver *Sum. theol.*, I, 74, 4, ad *Resp.* I, 75, 5, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 82.

5. Santo Tomás sostuvo siempre que, según el propio Aristóteles, el alma de cada hombre es una sustancia espiritual que, aunque unida a un cuerpo, es capaz de subsistir sin él. Cayetano negará que Aristóteles haya enseñado esta doctrina. Acerca de las consecuencias del conflicto, ver E. GILSON, *Autour de Pomponazzi, Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle*, en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 28 (1962), 163-279.

Esto se ve, además, en los cuerpos, puesto que adquieren el ser al recibir su forma y lo pierden a partir del momento en que pierden ésta. Aunque se concibe que un cuerpo está separado de su forma y del existir que ésta le confiere, no se concibe que una forma subsistente pueda estar separada del existir que ella da. En consecuencia, en tanto que un alma racional continúa siendo ella misma, existe. Esto es lo que se quiere expresar al decir que es inmortal[6].

Aun siendo forma subsistente, el alma es afectada, no obstante, por la misma imperfección que la sustancia angélica. Por definición, el alma es forma en la totalidad de su ser. Si se pretendiera descubrir en ella alguna materia, ésto no sería el alma, sino el cuerpo que el alma anima[7]. No obstante, lo mismo que el ángel, el alma está compuesta de potencia y acto; también en ella la existencia es distinta de la esencia. A diferencia de Dios, acto puro, sólo posee el ser que su naturaleza finita admite, conforme a la regla de que el grado de ser de cada criatura se mide por la capacidad de la esencia que le participa[8].

Una determinación ulterior permite distinguir las almas de las inteligencias separadas, que ya sabemos que son infinitamente distantes de Dios. El alma humana no es ni materia ni cuerpo, pero por la naturaleza de su propia esencia, es capaz de unirse a un cuerpo. Se objetará, sin duda, que el cuerpo unido al alma no pertenece a la esencia del alma considerada en sí misma y que, en consecuencia, el alma humana, considerada precisamente en tanto que tal alma, es una forma intelectual pura de la misma especie que el ángel. Pero esto es no discernir claramente el nuevo grado de imperfección que se introduce

6. *Sum. theol.*, I, 75, 6, ad *Resp.* Esta justificación de la inmortalidad del alma es una transposición de una prueba del *Fedón*, vista a través de San Agustín, *De Immortalitate animae*, XII, 19, Pat. lat., t. 32, col. 1031. Acerca del deseo natural de existencia considerado como prueba de inmortalidad, ver *Sum. theol.*, loc. cit., ad *Resp.*, y *Cont. Gent.*, II, 55 y 79. Cf. J. MARTÍN, *Saint Augustin*, Paris 1923, pp. 160-161.

7. Cf. por el contrario, S. BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dis. 17, art. 1, qu. II, ad *Concl.*

8. *Sum. theol.*, I, 75, 5, ad 4m. *De spirit creat.*, qu. un., art. 1, ad *Resp. De anima*, qu. un., art. 6, ad *Resp.*

aquí en la jerarquía de los seres creados. Al decir que el alma humana es «capaz de unirse naturalmente» a un cuerpo, no se quiere decir simplemente que, por un encuentro sin fundamento en su naturaleza, puede encontrarse accidentalmente unida a él; la sociabilidad con el cuerpo es, por el contrario, esencial al alma. Ya no estamos aquí en presencia de una inteligencia pura, tal como la sustancia angélica, sino de un simple intelecto, es decir de un principio de intelección que requiere necesariamente un cuerpo para llevar a cabo su operación propia; y por esta razón, el alma humana representa, por referencia al ángel, un grado inferior de intelectualidad [9]. La verdad de esta conclusión se manifestará plenamente cuando hayamos determinado el modo según el cual el alma se une al cuerpo para constituir el compuesto humano.

¿Qué es, pues, este cuerpo, y qué género de entes son estos compuestos? El cuerpo no debe ser concebido como malo en sí; los maniqueos no solamente se hicieron culpables de una herejía al considerar la materia como mala y al atribuirle un principio creador distinto de Dios, cometieron también un error filosófico. Pues si la materia fuera mala en sí, no sería nada; y si es algo, es porque, en la medida en que es, no es mala. Como todo lo que entra en el dominio de la criatura, la materia es buena y creada por Dios [10].

Hay más, puesto que la materia no es únicamente buena en sí, también es fuente de bienes para las formas unidas a ella. Sería salir completamente de la perspectiva tomista representarse el universo material como el resultado de un descenso y la unión del alma al cuerpo humano como la consecuencia de una caída. En un universo creado por pura bondad, todas las partes son otros tantos reflejos de la perfección infinita de Dios. La doctrina de Orígenes según la cual Dios no habría creado los cuerpos más que para aprisionar en ellos a las almas pecadoras, repugna profundamente al pensamiento de Santo Tomás. El cuerpo no es la prisión del alma,

9. *Sum. theol.*, I, 75, 7, ad 3m.

10. *De potentia*, III, 5, *Sum. theol.*, I, 65, 1, *Cont. Gent.*, II, 6 y 15.

sino un servidor y un instrumento a su servicio; la unión del alma y del cuerpo no es un castigo del alma, sino un enlace bienhechor, gracias al cual el alma humana alcanzará su completa perfección.

Esto no es una teoría forjada «ex profeso» para el caso particular del alma; por el contrario, regula el caso del alma en función de un principio metafísico cuyo alcance es universal: lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto como a su fin; por consiguiente, existe en función de él, no contra él. En el individuo, cada órgano existe con miras a su función, como el ojo para permitir la vista; cada órgano inferior existe con miras a un órgano y una función superior, como el sentido para la inteligencia y el pulmón para el corazón; el conjunto de estos órganos, a su vez, sólo existe con miras a la perfección del todo. Ahora bien, exactamente lo mismo sucede si se considera la disposición de los entes individuales en el interior de este todo. Cada criatura existe para su acto y su perfección propias; las criaturas menos nobles existen con miras a las más nobles; los individuos existen con miras a la perfección del universo y el universo mismo con miras a Dios. La razón de ser de una sustancia o de un modo de existencia determinados no está, pues, jamás en un mal, sino en un bien; nos queda por buscar qué bien puede aportar el cuerpo humano al alma racional que le anima [11].

11. *Sum. theol.*, 1, 47, 2, ad *Resp.*, I, 65, 2, ad *Resp.* Estamos aquí muy próximos al fundamento último de la individuación. Sin discutirlas en sí mismas, observamos que las numerosas críticas dirigidas a Santo Tomás sobre la imposibilidad de salvar la personalidad en su sistema, en el que la individuación se hace por medio de la materia, desconocen un principio tomista fundamental: la materia hace posible la multiplicidad de ciertas formas, pero ésta solamente está allí con miras a estas formas. De modo ingenuo se representan un alma aparte, después un cuerpo aparte, y se escandaliza de que una sustancia tan noble como el alma pueda estar individualizada por un trozo de materia. De hecho, el cuerpo solamente existe por el alma, y los dos no existen más que por la unidad del acto existencial que los causa, los atraviesa y los contiene. Ver el texto fundamental *Qu. disp. de Anima*, I, ad *Resp.* y la observación: "*Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*", *Ibid.* ad 2 m. La sustancia es individual por sí misma, puesto que, para ella, es lo mismo ser ella misma y existir.

Puesto que es en la esencia, y, en consecuencia, en la forma, donde residen las causas finales, es en el alma donde hay que buscar la razón de ser de su cuerpo. Si el alma fuera una inteligencia del mismo grado de perfección que el ángel, sería una forma pura, subsistiendo y obrando sin el auxilio de un instrumento exterior, realizando plenamente su propia definición, concentrando, finalmente, en una única individualidad la perfección total de una esencia. También se podría decir que cada ángel define por sí solo de una manera completa uno de los posibles grados de participación en la perfección de Dios. El alma humana, por el contrario, que ocupa un lugar más bajo en la escala de los seres, pertenece ya a este orden de formas que no poseen bastante perfección para subsistir en el estado separado; mientras que cada inteligencia angélica de un grado definido subsiste aparte, no existe y no puede existir en ninguna parte una forma única correspondiente al grado de perfección del alma humana y que lo realice plenamente. Ahora bien, es un principio que toda unidad inaccesible se imita por una multiplicidad. Las almas humanas individuales, cuya sucesión renovada sin cesar asegura la perpetuidad de la especie, permiten que el grado de perfección que corresponde al hombre esté continuamente representado en el universo. Pero aunque la representación humana de la perfección divina que requiere el orden de la creación esté por ello salvaguardado, cada alma, considerada individualmente, no es, sin embargo, más que la incompleta realización de un tipo ideal. En tanto que satisface su propia definición está, pues, en acto y goza de ser lo que debe ser; pero en tanto que no la realiza más que imperfectamente, está en potencia, es decir, que no es todo lo que podría ser; e, incluso, está en estado de privación porque siente que debería ser lo que no es.

Un alma humana, o una forma corporal cualquiera, es, pues, una cierta perfección incompleta, pero apta para completarse y que siente la necesidad de ello y experimenta ese deeso. Por esta razón, la forma, impulsada por la privación de lo que le falta, es el principio de la operación de las cosas naturales; cada acto de existir, en la medida en que es, quiere ser; no obra sino para mantenerse en la existencia y afirmarse más completamente. Ahora bien, la inteligencia del hombre es el rayo de luz

más atenuado que existe en el orden del conocimiento. Su luz es tan débil que ningún inteligible aparece en ella; abandonada a sí misma o puesta delante de un inteligible puro como el que ven fácilmente los ángeles, permanecería vacía o no discerniría nada. Esta forma incompleta es radicalmente incapaz de completarse por sí misma; está en potencia de toda la perfección que le falta, pero, al no tener nada de donde pueda obtenerla, la operación que la completaría le sigue siendo imposible. He ahí, pues, por qué está condenada a la esterilidad y a la inactividad, a menos que se dé un instrumento, también incompleto sin ella, al que organice, anime desde dentro y el cual le permita entrar en relación con un inteligible que le sea asimilable. Para que tome conciencia de lo que le falta y, estimulada por el sentimiento de su privación, se ponga en busca de lo inteligible incluido en lo sensible, es preciso que la inteligencia humana sea un alma y que se beneficie de las ventajas que le puede procurar su unión con el cuerpo; busquemos cómo puede llevarse a cabo esta unión.

Antes que nada conviene formular una condición que deberá satisfacer toda solución a este problema. Siendo el acto propio de un alma inteligente el conocimiento intelectual, se trata de descubrir un modo de unión entre el alma y el cuerpo que permita atribuir el conocimiento intelectual, no al alma sola, sino al hombre completo. La legitimidad de esta exigencia es indudable. Cada ser humano constata por propia experiencia que es él mismo, y no una parte de él quien conoce. Por tanto, solamente tenemos dos hipótesis para elegir. O bien el hombre no es otra cosa que su alma intelectiva, en cuyo caso es evidente que el conocimiento intelectual pertenece al hombre completo; o bien el alma no es sino una parte del hombre, y queda por asignarle una unión con el cuerpo suficientemente estrecha para que la acción del alma pueda ser atribuida al hombre[12]. Ahora bien, es imposible sostener que el alma, considerada por separado, sea el propio hombre. Se puede efectivamente definir algo: lo que hace las operaciones propias del hombre. Pero el

12. *Sum. theol.*, I, 76, 1 ad *Resp.*

hombre no realiza únicamente operaciones intelectuales, sino también operaciones sensitivas, y estas últimas no pueden efectuarse, como es manifiesto, sin que se produzcan modificaciones en un órgano corporal. La visión, por ejemplo, supone una modificación de la pupila por la especie coloreada, y lo mismo sucede con los demás sentidos [13]. Si sentir es una verdadera operación del hombre, aunque no sea su operación propia, es manifiesto que el hombre no es solamente su alma, sino un cierto compuesto de alma y de cuerpo [14]. ¿Cuál es la naturaleza de su unión?

Eliminemos la hipótesis que haría del alma y del cuerpo un ser mixto, cuyas facultades participarían a la vez de la sustancia espiritual y de la sustancia corporal que les constituyen. En un verdadero mixto, los componentes no subsisten más que virtualmente cuando la mixtura está terminada, pues si subsistiesen actualmente en él, no sería un mixto, sino una simple mezcla. En el mixto no se reconoce, pues, ninguno de los elementos que lo componen. Ahora bien, al no estar compuestas de materia y forma, las sustancias intelectuales son simples y, en consecuencia, incorruptibles [15]; no podrían constituir con el cuerpo un mixto en el que su naturaleza propia dejaría de existir [16].

En el lado opuesto de esta doctrina, que confunde el alma con el cuerpo hasta el punto de abolir su esencia, está la que los distingue, por el contrario, tan radicalmente que no deja subsistir entre ellos más que un contacto exterior y una simple relación de contigüidad. Tal es la posición de Platón, que quiere que el intelecto no esté unido al cuerpo más que a título de motor. Pero este modo de unión no es suficiente para que la acción del intelecto sea atribuible al todo que constituyen el intelecto y el cuerpo. La acción del motor sólo se atribuye a la cosa movida a título de instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si el conocimiento intelectual solamente es atribuible al propio

13. *Sum. theol.*, I, 75, 3, ad *Resp.*
14. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*
15. *Cont. Gent.*, II, 55, ad *Omnis enim.*
16. *Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae miscentur.*

Sócrates, porque es la acción del intelecto la que mueve su cuerpo, no se le atribuye a Sócrates más que a título de instrumento. Ahora bien, Sócrates sería entonces un instrumento corporal, puesto que está compuesto de alma y cuerpo; y como el conocimiento intelectual no requiere ningún instrumento corporal, es legítimo concluir que presentar al alma como simple motor del cuerpo, no permitiría atribuir la actividad intelectual al hombre completo.

Además, la acción de una parte puede ser a veces atribuida al todo, como se atribuye al hombre la acción del ojo que ve; pero nunca se atribuye la acción de una parte a otra parte, si no es por accidente. Efectivamente, no decimos que la mano ve porque vea el ojo. Luego si Sócrates y su intelecto son las dos partes de un mismo todo, unidas como la cosa movida lo es a su motor, la acción de su intelecto, propiamente hablando, no es atribuible a Sócrates completo. Por otra parte, si el propio Sócrates es un todo, compuesto por la unión de su intelecto con el resto de lo que constituye a Sócrates, sin que su intelecto esté unido al cuerpo de otro modo que como motor, Sócrates no tiene más que una unidad y un ser accidentales, lo cual no se puede afirmar legítimamente del compuesto humano [17].

En realidad, nos encontramos aquí en presencia de un error ya refutado. Si Platón quiere unir el alma al cuerpo solamente a título de motor, es porque no sitúa la esencia del hombre en el compuesto del alma y del cuerpo, sino exclusivamente, en el alma que utiliza al cuerpo como un instrumento. Por esta razón afirma que el alma está en el cuerpo como el piloto en su navío. Desde el punto de vista platónico, decir que el hombre está compuesto de un alma y un cuerpo equivaldría a considerar a Pedro como un compuesto formado por su humanidad y su vestidura mientras que, por el contrario, Pedro es un hombre que utiliza su vestidura, así como el hombre es un alma que se sirve de su cuerpo. Pero una doctrina semejante es manifiestamente inaceptable. El animal y el propio hombre son entes naturales,

17. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.* Cf. I, 76, 1, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae autem uniuntur.*

es decir, compuestos físicos de materia y forma. No sucedería así en la hipótesis según la cual el cuerpo y sus partes no pertenecerían a la esencia del hombre y del animal, pues el alma, considerada en sí misma, no es nada sensible ni material. Si se recuerda, además, que al lado de operaciones en las que no participa el cuerpo, como la intelección pura, el alma ejerce un gran número de ellas que le son comunes al cuerpo, tales como las sensaciones y las pasiones, habrá que mantener que el hombre no es simplemente un alma que usa de su cuerpo como el motor usa de lo que mueve, sino este todo verdadero que es la unidad del alma y del cuerpo [18].

Queda, pues, como único modo posible de unión entre el alma y el cuerpo el que propone Aristóteles cuando hace del principio intelectivo la forma del cuerpo. Si esta hipótesis se verificara, la intelección sería legítimamente atribuible al hombre, unidad sustancial del cuerpo y del alma. No hay por qué dudar de que sea verdaderamente así. En efecto, aquello por lo que un ente pasa de la potencia al acto es la forma propia y el acto de este ente. Ahora bien, el cuerpo vivo no es tal más que en potencia hasta tanto el alma no ha venido a informarle. Unicamente mientras su alma le vivifica y le anima, el cuerpo humano merece verdaderamente este nombre; el ojo o el brazo de un cadáver no son más verdaderos que si estuvieran pintados en una tela o esculpidos en la piedra [19]. Pero si el alma racional es lo que sitúa al cuerpo en la especie de los cuerpos humanos, es ella la que le confiere en acto el ser que posee; por consiguiente, es verdaderamente su forma, como habíamos supuesto [20]. Y la misma conclusión puede deducirse no ya de la consideración del cuerpo humano que el alma anima y vivifica, sino de la definición de la especie humana considerada en sí misma. La naturaleza de un ser se conoce por su operación. Ahora bien, la operación propia del hombre, considerado en tanto que hombre, no es otra que el conocimiento intelectual; por ella éste sobre-

18. *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Animal et homo. De Anima,* qu. I, art. 1, ad *Resp.*
19. *De anima, ibid.*
20. *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Illud quo aliquid.*

pasa en dignidad a todos los demás animales, y por esta razón vemos que Aristóteles sitúa en esta operación característica del ser humano la soberana felicidad[21]. El principio de la operación intelectual es, necesariamente, el que sitúa al hombre en la especie en que se encuentra; pero la especie de un ente siempre es determinada por su forma propia; queda, pues, que el principio intelectivo, es decir, el alma humana, es la forma propia del hombre[22].

Algunos difícilmente se resignan a esta conclusión. Les parece difícil admitir que una forma intelectual eminente en dignidad, tal como el alma humana, se encuentre inmediatamente unida a la materia de un cuerpo. Para atenuar lo que esta desproporción tiene de chocante, se introduce entre la forma sustancial más elevada del ser humano, es decir, el propio principio intelectual y la materia prima que ésta informa, una multiplicidad de formas intermedias. En tanto que sometida a su primera forma, la materia se convierte entonces en el sujeto próximo de la segunda forma, y así sucesivamente hasta la última. En esta hipótesis, el sujeto próximo del alma racional no sería la materia corporal pura y simple, sino el cuerpo informado ya por el alma sensitiva[23].

Esta opinión se explica fácilmente desde el punto de vista propio de los filósofos platónicos. Estos parten, efectivamente, de este principio, a saber, que hay una jerarquía de géneros y de especies y que en el seno de esta jerarquía los grados supriores son siempre inteligibles en sí mismos e independientemente de los grados inferiores; así el hombre en general es inteligible por sí y abstracción hecha de tal o cual hombre particular, el animal es inteligible independientemente del hombre, y

21. *Etica a Nicómaco*, X, 7, 1177 a. 12.

22. *In II de Anima*, lect. 4, ed. Pirotta, 271-278, pp. 97-98. *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad *Resp. De spirit. creat.*, qu. un., art. 2, ad *Resp.*

23. Cf. acerca de este punto M. de Wulf, *Le traité des formes de Gilles de Lessines (Les philosophes belges)*, Lovaina, 1901. En la medida en que el estado actual de los textos permite juzgar de ello, se puede atribuir esta concepción a A. de Hales, *Summa*, p. II, qu. 63, m. 4). La discusión es posible en lo que concierne a San Buenaventura, Cf. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*, Münster, 1909, pp. 53-61.

así sucesivamente. Estos filósofos razonan además como si siempre existiera en la realidad un ser distinto y separado correspondiente a cada una de las representaciones abstractas que puede formar nuestro etendimiento. Así, constatando que es posible considerar las matemáticas, abstracción hecha de lo sensible, los platónicos afirmaron la existencia de entes matemáticos subsistiendo fuera de las cosas sensibles; igualmente, pusieron al hombre en sí por encima de los entes humanos particulares y se elevaron hasta el ser, el Uno y el Bien, a la que situaron en el supremo grado de las cosas.

Al considerar así a los universales como formas separadas de las que participarían los entes sensibles, hay que decir que Sócrates es animal en tanto que participa de la idea de animal, hombre en tanto que participa de la idea de hombre, lo que equivale a establecer en él una multiplicidad de formas jerarquizadas. Por el contrario, sí consideramos las cosas desde el punto de vista de la realidad sensible, que es el de Aristóteles y el de la verdadera filosofía, veremos que no podría ser así. Entre todos los predicados que pueden ser atribuidos a las cosas, hay uno que les conviene de modo particularmente íntimo e inmediato, es el ser, y puesto que es la forma la que confiere a la materia su ser actual, es necesario que la forma de la cual obtiene su ser la materia, le pertenezca inmediatamente y antes de cualquier otra cosa. Ahora bien, lo que confiere el ser sustancial a la materia no es otra cosa que la forma sustancial. Efectivamente, las formas accidentales confieren a lo que revisten un ser-tal, simplemente relativo y accidental; hacen de él un ente blanco o coloreado, pero no son las que hacen de él un ente. Una forma que no confiere a la materia el ser sustancial, sino que se añade simplemente a una materia ya existente en virtud de una forma precedente, no podría ser considerada como forma sustancial. Es decir que, por definición, es imposible insertar entre la forma sustancial y su materia una pluralidad de formas sustanciales intermedias[24].

Si ésto es así, en cada individuo no se puede poner

24. *De anima*, qu. I, art. 9, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 58, ad *Quae attribuuntur, Sum. theol.*, I, 76, 4, ad *Resp.*

más que una sola forma sustancial. A esta única forma que es la forma humana, el hombre debe no solamente el ser hombre sino también ser animal, viviente, cuerpo, sustancia y ente. Y he aquí cómo se puede explicar ésto. Todo ente que obra imprime su propia semejanza en la materia sobre la que obra; esta semejanza es lo que se llama una forma. Se puede señalar, por otra parte, que cuanto más elevada en dignidad es una potencia activa y operativa, tanto más considerable es el número de las otras potencias que sintetiza. Añadamos finalmente que no las contiene a título de partes distintas que la constituirían en su propia excelencia, sino que las incluye en la unidad de su propia perfección. Ahora bien, cuando un ente obra, la forma que induce en la materia es tanto más perfecta cuanto más perfecto es él mismo y, puesto que la forma semeja a lo que la produce, una forma más perfecta debe poder efectuar por una sola operación todo lo que formas inferiores en dignidad efectúan por operaciones diversas, e incluso más. Por ejemplo, si la forma del cuerpo inanimado puede conferir a la materia ser y ser un cuerpo, la forma de la planta se lo podrá conferir igualmente, y además le dará la vida. El alma racional se bastará por sí misma para conferir a la materia el ser, la naturaleza corporal, la vida y le dará además, la razón. Por ello, en el hombre como en los demás animales, la aparición de una forma más perfecta entraña la corrupción de la forma anterior, de tal manera, no obstante, que, la segunda forma posee todo lo que poseía la primera [25].

Volvemos a encontrar en el fondo de esta tesis una observación ya hecha y que, además, la simple inspección del universo basta para hacer evidente: las formas de las cosas naturales no se distinguen unas de otras sino como lo perfecto se distingue de lo más perfecto. Las especies y las formas que les determinan se diferencian según los grados de existir más o menos elevados que participan. Con las especies ocurre lo mismo que con los números; añadirles o restarles una unidad es cambiar su especie. Mejor todavía, se puede decir con Aristóteles que lo vegetativo está en lo sensitivo y lo sensitivo en

25. *Sum. theol.*, I, 118, 2, ad 2m.

el intelecto, como el triángulo está en el tetrágono y el tetrágono en el pentágono. El pentágono, en efecto, contiene virtualmente el tetrágono, pues tiene todo lo que el tetrágono posee e, incluso, más; pero no lo tiene como si se pudiera discernir separadamente en él lo que pertenece al tetrágono de lo que pertenece al pentágono. Del mismo modo, el alma intelectual contiene virtualmente el alma sensitiva, puesto que tiene todo lo que el alma sensitiva posee, y mucho más; pero no lo tiene como si se pudiera discernir en ella dos almas diferentes [26]. Así, una sola y única forma sustancial, que es el intelecto humano, basta para constituir al hombre en su propio ser, confiriéndole a la vez el ser, el cuerpo, la vida, el sentido y la intelección [27].

Las consecuencias inmediatas de esta conclusión son de la más alta importancia, y conviene señalarlas desde ahora. Ante todo se ve por qué razón la palabra *hombre* no puede significar propiamente ni el cuerpo humano, ni el alma humana, sino el compuesto del alma y del cuerpo considerado en su totalidad. Si el alma es la forma del cuerpo, constituye con él un compuesto físico de la misma naturaleza que los otros compuestos de materia y de forma. Ahora bien, en tal caso, no es únicamente la forma la que constituye la especie, sino la forma y la materia que se encuentra unida a ella [28]; estamos, pues, fundamentados para considerar el compuesto humano como un único ser y atribuirle legítimamente el conocimiento intelectual. No es el cuerpo sólo, ni, incluso, el alma sola, es el hombre el que conoce. Además, no solamente la unión del alma y del cuerpo es tan estrecha que el alma compenetra o envuelve el cuerpo hasta el punto de estar completamente presente en cada una de sus partes [29], lo cual va de suyo si es verdaderamente su forma, sino que hay que decir además que la unión del alma y del cuerpo es una unión substancial, no una sim-

26. *De spirit. creat.*, qu. un., art. 3, ad *Resp.*
27. *Qu. disp. de Anima*, qu. un., art. 9, ad *Resp.*
28. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad *Resp.*
29. *Sum. theol.*, I, 76, 8, ad *Resp.*, *Cont. Gentl.*, II, 72. *De spirit. creat.*, qu. un., art. 4, ad *Resp. De Anima*, qu. un., art. 10, ad *Resp.*

ple unión accidental. Al precisar el sentido de esta aserción, acabaremos por determinar la situación exacta del alma humana en la jerarquía de los entes creados.

Se da el nombre de composición accidental a la que une el accidente al sujeto que le sirve de soporte; se denomina composición substancial la que resulta de la unión de una materia con la forma que la inviste [30]. Y el modo de unión que se establece entre los entes considerados difiere según se trate de uno u otro compuesto. La unión accidental introduce una esencia en otra que podría subsistir sin ella. La unión sustancial, por el contrario, compone con dos seres incapaces de subsistir el uno sin el otro una sola sustancia completa. La materia y la forma, realidades de las que cada una es incompleta si se la considera en sí misma, componen una sola sustancia completa por su unión.

Tal es, precisamente, la relación del alma intelectual del hombre con el cuerpo al que anima. Santo Tomás expresa esta relación diciendo que el alma humana es una parte del hombre, cuyo cuerpo es la otra parte [31]. Esto es lo que se formula de otro modo diciendo que, según Santo Tomás, el alma y el cuerpo humano son dos sustancias incompletas, cuya unión forma esta sustancia completa, el hombre.

Esta segunda fórmula no es la mejor. Halaga en exceso nuestra natural inclinación hacia el tomismo simplificado que se conoce: una cosa para cada concepto, un concepto para cada cosa. Si esto fuera una regla, estaríamos aquí en presencia de una excepción. Pero es que, además, no es una regla. La realidad sustancial de la que se trata es el hombre mismo considerado en su unidad. Sería contradictorio imaginar a este ente como uno, y, no obstante, como algo compuesto de dos entes, su alma y su cuerpo. Recordemos primeramente, pues no se podría insistir demasiado en ello, que las funciones constitutivas del alma y del cuerpo en el compuesto humano son muy desiguales. Si se examina el problema

30. *Sum. theol.*, I, 3, 7, ad *Resp.*, I, 76, 4, *Sed contra* y I, 85, 5, ad 3m. *Cont. Gent.*, II, 54 ad *Tertia*, et *Quodlib.*, VII, 3, 7, ad 1m.

31. *Sum. theol.*, I, 75, 2, ad 1m.

desde el punto de vista fundamental del existir, el *esse* del alma no depende en modo alguno del *esse* del cuerpo. Ello es cierto a la inversa. Siendo forma sustancial, el alma posee en sí misma su existir completo, y este existir se basta hasta tal punto que basta incluso para el cuerpo del que es acto. No hay, pues, más que un solo existir para el alma y para el cuerpo, y este existir del compuesto es solamente el alma quien lo proporciona [32]. De este modo, la unidad del hombre no es la de un cierto ajuste que hiciera solidarias las partes de las que se compone, es la de su acto mismo de existir.

¿Por qué hablar todavía del alma como de una parte? Es que, en efecto, ella es una parte. Hemos dicho muchas veces que las especies difieren como los números. Precisamente, la especie «alma» no existe sola. No hay ser real que sea una «alma humana», y no sea o no haya sido jamás ninguna otra cosa que esto. La línea jerárquica de las sustancias reales es: ángel, hombre, animal, planta, mineral. El alma humana no figura en ella, porque no constituye por sí sola un grado de ser específicamente distinto de los otros. Para encontrarla, hay que buscarla donde está, en el hombre, en el que ella se da este cuerpo, sin el que no puede conocer, pero al que hace existir. Por consiguiente, es preciso que el alma tenga un cuerpo para que pueda realizar esa operación definida que es el conocimiento humano [33]. Ahora bien, para constituir una especie completa, hay que tener el medio para realizar la operación propia que la caracteriza. La operación característica de la especie humana es el conocimiento racional, y lo que le falta al alma racional para ejercerlo no es la inteligencia, es la sensación. Como la sensación requiere un cuerpo, es preciso necesariamente que el al-

32. Esto es tan cierto, que la dificultad real, para Santo Tomás, es evitar que la unión del alma y el cuerpo no se haga accidental, como lo es en la doctrina de Platón: "Licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur: tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia, etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei". *De Anima*, qu. un. art. 1, ad 1m.

33. *De anima*, qu. un. art. 1, ad *Resp.* fin de la respuesta.

ma se asocie a un cuerpo para constituir por su unión con él ese grado específico del ser que es el hombre y ejercer sus operaciones.

La única realidad concreta y completa que lleva a cabo todas estas condiciones es, pues, el compuesto humano. Los conceptos de alma y de cuerpo designan seguramente realidades, e incluso sustancias, pero no sujetos reales de los que cada uno poseería por sí solo con qué subsistir sin el otro. Un dedo, un brazo, un pie, son sustancias y, sin embargo, no existen más que como partes de este todo, el cuerpo humano; del mismo modo, el alma es sustancia, el cuerpo es sustancia, pero toda sustancia no es un sujeto distinto ni una persona distinta [34]; no hay que concebir, pues, los conceptos de alma humana y de cuerpo humano como si significaran existencias distintas en la realidad.

Utilizar correctamente estos conceptos no es siempre fácil, pero Santo Tomás no olvida por lo menos recordarnos su sentido. Por ejemplo, el alma humana es una sustancia inmaterial a título de intelecto. No obstante, recordando que es la operación intelectual la que en cuanto que presupone la sensación, exige la colaboración del cuerpo, Santo Tomás no duda en decir que el intelecto es la forma del cuerpo humano: *necesse est dicere quod intellectus, qui est intelectualis operationis principium, sit humani corporis forma* [35]. Nada más exacto, con tal que, al decirlo, se recuerde a qué título el intelecto es forma del cuerpo. Lo es por el acto de existir único, cuya eficacia constituye al ser humano concreto, cuerpo y alma, como una realidad individual fuera del pensamiento. Por esta razón, aunque el alma humana no sea el hombre, al que connota, por así decirlo, como el concepto de una causa trae a la mente el del efecto. Cuando se va en este sentido tan lejos como es posible, Santo Tomás no se detiene siquiera en el concepto del alma, llega hasta la afirmación del *esse*. Constituir un *esse* humano es constituir al mismo tiempo un alma humana, con el cuerpo del que es la forma; en definitiva, es constituir un individuo concreto y realmente existen-

34. *Sum. theol.*, I, 75, 4, ad 2m.
35. *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*

te. Resulta entonces verdad decir que todo sujeto posee la individuación de la misma manera que posee la existencia [36]. Por esta razón, además, la individuación del alma sobrevive a la muerte del cuerpo con tanta seguridad como el alma misma. Cuando el cuerpo muere, es porque el alma deja de hacerlo existir. ¿Dejaría ella de existir por este hecho? No es su cuerpo el que le da el ser, es ella la que se lo da; ella no recibe el suyo más que de Dios. Pero si conserva entonces su ser, ¿cómo podría perder su individuación? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem.* Del mismo modo que es a la eficacia divina, no al cuerpo, a quien el alma debe el existir en su cuerpo, a esta misma eficacia debe el existir sin su cuerpo. Sin duda, añade Santo Tomás en una observación significativa, la individuación del alma tiene cierta relación con su cuerpo, pero la inmortalidad del alma es la de su *esse;* la supervivencia de su *esse* entraña, pues, la de su individuación [37].

Concebida de este modo, el alma humana ocupa un lugar importante en la jerarquía de los entes creados. Por una parte, está en el grado más bajo del orden de los intelectos, es decir, el más alejado que existe del intelecto divino: *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectum et maxime remotus a perfectione divini intellectus* [38]; por otra parte, si importa señalar fuertemente la estrecha dependencia en que se encuentra el alma humana respecto de la materia, importa igualmente no comprometerla en ella tan profundamente que pierda su verdadera naturaleza. El alma no es una inteligencia; no obstante, continúa siendo un principio de intelección. Ultima en el orden de los intelectos, es primera en el orden de las formas materiales, y debido a ello,

36. El *esse* no es causa eficiente, sino causa en el orden de la forma, cuyo acto es ella.

37. "Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte". *De anima,* qu. un. art. 1, ad 2m.

38. *Sum. theol.,* I, 79, 2, ad *Resp.* Cf. *De Veritate,* X, 8, ad *Resp.* "Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium".

aun siendo forma del cuerpo humano, la vemos ejercer operaciones en las que este cuerpo no podría participar.

En el caso de que se dudara de que tales seres, a la vez dependientes e independientes de la materia, puedan tener un lugar de un modo natural en la jerarquía de los entes creados, una rápida inducción bastaría para determinarlo. En efecto, es manifiesto que cuanto más noble es una forma, tanto más domina también su materia corporal, menos profundamente inmersa está en ella y más la sobrepasa, en definitiva, por su potencia y su operación. Así, las formas de los elementos, que son las menores de todas y las más próximas a la materia, no ejercen ninguna operación que exceda las cualidades activas y pasivas, tales como la rarefacción, la condensación y otras semejantes que pueden reducirse a simples disposiciones de la materia. Por encima de estas formas vienen las de los cuerpos mixtos, cuya operación no se reduce a las de las cualidades elementales: si, por ejemplo, el imán atrae el hierro, no es en razón del calor o del frío que hay en él, sino porque participa de la propiedad de los cuerpos celestes que le constituyen en su especie propia. Por encima de estas formas están las almas de las plantas cuya operación, superior a la de las formas minerales, produce la nutrición y el crecimiento. Vienen a continuación las almas sensitivas de los animales, cuya operación se extiende hasta un cierto grado de conocimiento, aunque su conocimiento se limita a la materia y se realiza exclusivamente por medio de órganos materiales. Llegamos así a las almas humanas, las cuales, aventajando en nobleza a todas las formas precedentes, deben elevarse por encima de la materia por cierto poder de obrar en el que no participa el cuerpo. Y tal es precisamente el intelecto [39].

Por ahí se verifica una vez más la continuidad de orden que religa al acto creador el universo que produce: *si anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta* [40]. La transición

39. *Qu. de Anima,* qu. un. art. 1, ad *Resp. Sum. theol.,* I, 76, 1, ad *Resp.*
40. *Qu. de Anima,* qu. un. art. 1, ad *Resp.*

que las inteligencias separadas establecían entre Dios y el hombre, las almas humanas la preparan a su vez entre las inteligencias puras y los cuerpos desprovistos de inteligencia. Vamos, pues, siempre de un extremo a otro pasando por algún medio, y es conforme a este principio rector de nuestra investigación como vamos a examinar detalladamente las operaciones del compuesto humano.

CAPITULO V

LA VIDA Y LOS SENTIDOS

En el hombre solamente existe una única forma sustancial, y, en consecuencia, una sola alma de la que recibe a la vez la razón, el sentido ,el movimiento y la vida. Esta alma única manifiesta, pues, una multiplicidad de potencias, cosa natural dado el lugar del hombre en el orden de la creación. Los seres inferiores, en efecto, son incapaces de alcanzar una completa perfección, pero alcanzan un cierto grado mediocre de excelencia por medio de algunos movimientos. Superiores todavía a los precedentes son los que alcanzan su completa perfección por un pequeño número de movimientos, perteneciendo el más alto grado a los que la poseen sin tener que moverse para adquirirla. El peor de los estados de salud es no estar nunca verdaderamente bien, sino mantenerse en un estado precario por medio de algunos remedios; más satisfactorio es el estado de los que llegan a una salud perfecta, pero por medio de numerosos remedios; más satisfactorio todavía es el estado de aquellos que la obtienen por un pequeño número de remedios, y completamente excelente es, por fin, el estado de los que están siempre bien sin someterse jamás a tratamiento. De igual modo, diremos que las cosas inferiores al hombre pueden aspirar a algunas perfecciones particulares ejerciendo un pequeño número de operaciones, por lo demás fijas y determinadas. El hombre, por el contrario, puede adquirir un bien universal y perfecto, puesto que puede alcanzar el Soberano Bien, pero está situado en el último puesto de los seres que pueden aspirar a la bienaventuranza, ya que constituye la última de las criaturas intelectuales. Es conveniente, pues, que el alma humana adquiera su bien propio por una multitud de operacio-

nes que suponen una cierta diversidad de potencias. Por encima de ella están los ángeles que alcanzan la bienaventuranza por una menor diversidad de medios, y finalmente Dios, en quien no se encuentra ninguna otra potencia ni ninguna otra acción que su único y simple acto de ser. Añadamos que una consideración muy evidente nos conduciría inmediatamente a la misma conclusión. Puesto que el hombre está situado en la frontera del mundo de los espíritus y del mundo de los cuerpos, es necesario que le pertenezcan las potencias de dos clases de criaturas [1]. Veamos desde qué puntos de vista pueden distinguirse estas múltiples potencias del alma.

Toda potencia de obrar, considerada en tanto que tal, está ordenada a su acto. Las potencias del alma se distinguen, pues, como sus actos. Pero es manifiesto, por otra parte, que los actos se distinguen según sus diversos objetos. A un objeto que juega el papel de principio y de causa motriz, corresponde necesariamente una potencia pasiva que sufra su acción; así es como el color, en tanto que mueve la vista, es el principio de la visión. A un objeto que juega el papel de término y de fin corresponde necesariamente una potencia activa; así es como la perfección de la estatura, que es el fin del crecimiento, constituye el término de la facultad de crecer que poseen los seres vivos [2]. La conclusión será la misma si consideramos las acciones de calentar y de enfriar. Sin duda, estas dos acciones se distinguen en que el principio de una es el calor, mientras que el principio de la otra es el frío, pero se distinguen ante todo por los fines hacia los cuales tienden. Puesto que el agente solamente obra con la finalidad de inducir su semejanza en un ser, el calor y el frío obran para producir calor y frío. De este modo, las acciones y las potencias de las que éstas derivan se distinguen según sus objetos [3].

Apliquemos esta conclusión a la distinción de las potencias del alma; se verá que se jerarquizan según un cierto orden, pues en orden sale siempre lo múltiple de

1. *Cont. Gent.*, II, 72, ad *Non est autem* y *Sum. theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
2. *Sum. theol.*, I, 77, 2, ad *Resp.*
3. *De anima*, qu. un., art. 13, ad *Resp.*

lo uno *(ordine quodam ab uno in multitudinem proceditur)*[4] y su jerarquía se funda siempre en el grado de universalidad de sus objetos. Cuanto más elevada en dignidad es una potencia, tanto más universal también es el objeto al cual corresponde ésta. En el grado más bajo se encuentra una potencia del alma cuyo único objeto es vivificar el cuerpo al que está unida; es la que se designa con el nombre de vegetativa, y el alma llamada vegetativa no vivifica más que su propio cuerpo. Otro género de potencia del alma tiene un objeto más universal, a saber, la percepción de la totalidad de los cuerpos sensibles, a los cuales percibe gracias a aquél al que ella está unida; pertenece al alma llamada sensitiva. Por encima de ella hay una potencia del alma cuyo objeto es más universal todavía, a saber, no ya simplemente los cuerpos sensibles en general, sino todo el ser considerado en su universalidad; es el alma llamada intelectual[5].

A estas diferencias entre los objetos del alma corresponden diferencias en el modo de sus operaciones. Su acción es tanto más trascendente respecto de las operaciones de la naturaleza corporal cuando su objeto crece en universalidad, y, desde este punto de vista también, se disciernen en ella tres grados. La acción del alma humana trasciende ante todo la de la naturaleza de las cosas inanimadas. La acción propia del alma es, en efecto, la vida; ahora bien, se llama viviente lo que se mueve a sí mismo por su operación; el alma es, pues, un principio de acción intrínseca, mientras que los cuerpos inanimados reciben, por el contrario, su movimiento de un principio exterior. Las potencias vegetativas del alma, aunque sólo se ejercen sobre el cuerpo al que está inmediatamente unida, la sitúan, pues, en un grado de ser netamente superior al de la naturaleza puramente corporal. Conviene, no obstante, reconocer que, si el modo según el cual lleva a cabo el alma las operaciones vegetativas no se reduce al modo según el cual obran los cuerpos, estas operaciones son idénticas en uno y otro caso. Las cosas inanimadas reciben de un principio extrínseco el acto que los seres animados reciben de su

4. *Sum. theol.*, I, 77, 4, ad *Resp.*
5. *Sum. theol.*, I, 78, 1, ad *Resp.*

alma; por consiguiente, por encima de las acciones vegetativas del alma, hay lugar para acciones de un orden más elevado que superan a las que llevan a cabo las formas naturales, a la vez desde el punto de vista de los que obran y del modo según el cual obran. Estas operaciones se fundan todas en el hecho de que el alma es naturalmente apta para recibir en sí todas las cosas según un modo de ser inmaterial.

Habremos de constatar, en efecto, que en tanto que está dotada de sentido y de entendimiento el alma es en cierto modo la universalidad del ser, pero si todas las cosas pueden ser en ella, según un modo de ser inmaterial, hay grados de inmaterialidad en el modo según el cual penetran en ella. En el primer grado, las cosas están en el alma despojadas, ciertamente, de su materia propia, pero, no obstante, según su ser particular y con las condiciones de individualidad que reciben de la materia; a este grado corresponde el sentido, en el que penetran las especies engendradas por las cosas individuales y que, aunque las recibe despojadas de materia, las recibe, no obstante, en un órgano corporal. El grado superior y más perfecto de lo inmaterial pertenece al intelecto, que recibe sin órgano corporal especies totalmente despojadas de materia y de las condiciones de individualidad que ésta entraña [6]. El alma realiza, pues, desde el interior, operaciones de orden natural en el cuerpo al cual está unida; ejerce también operaciones de orden sensible y ya inmateriales por medio de un órgano corporal; finalmente, realiza, sin órgano corporal, operaciones de orden inteligible. De este modo se jerarquiza en ella la multiplicidad de sus acciones y de las potencias que les corresponden. Las hemos considerado en su orden; queda por considerarlas en sí mismas. Y puesto que aquí el orden de generación es inverso al orden de la perfección [7], examinaremos primeramente la menos perfecta de todas: la potencia vegetativa.

El objeto de la potencia vegetativa es, ya lo hemos

6. *De anima,* qu. un. art. 13, ad *Resp. Sum. theol.,* I, 78, 1, ad *Resp.*
7. *Sum. theol.,* I, 77, 4, ad *Resp. De anima,* qu. un. art. 13, ad 10m.

dicho, el cuerpo considerado en cuanto que recibe la vida del alma que es su forma. Ahora bien, la naturaleza del cuerpo requiere que el alma ejerza en él una triple operación, a la que corresponde una triple subdivisión de la potencia vegetativa. Por la primera de estas operaciones el cuerpo recibe el existir que el alma le confiere, y en esto emplea la potencia generativa. Constatamos, por otra parte, que las cosas naturales inanimadas reciben simultáneamente su ser específico y el tamaño o cantidad que les es debido. Pero no podría suceder así en los seres dotados de vida. Engendrados a partir de una semilla, no pueden tener en el comienzo de su existencia más que un ser imperfecto en lo que respecta a la cantidad. Luego es necesario que, además de la potencia generativa, resida en ellos una potencia aumentativa, por medio de la cual puedan llegar al tamaño que deben poseer naturalmente. Este acrecentamiento de ser no sería posible, por otra parte, sino se convirtiera algo en la sustancia del ente que debe aumentar y no viniera por ello mismo a añadirse a él [8]. Esta transformación es la obra del calor que elabora y digiere todos los aportes exteriores. La conservación del individuo requiere, pues, una potencia nutritiva que le restituya continuamente lo que ha perdido, le confiera lo que le falta para alcanzar la perfección de su tamaño y aquello de lo que tiene necesidad para engendrar la semilla necesaria para su reproducción [9]. De este modo, la potencia vegetativa supone una potencia generativa que confiere el ser, una potencia aumentativa que le confiere el tamaño debido y una potencia nutritiva que le conserva en la existencia y en la cualidad que le conviene.

También aquí hay que introducir, además, un orden jerárquico entre estas diversas potencias. La nutritiva y la aumentativa producen su efecto en el mismo ser en que se encuentran; es al cuerpo unido al alma al que esta alma acrecienta y conserva. La potencia generativa, por el contrario, no produce su efecto en su propio cuerpo, sino en otro, puesto que nada puede engendrarse a sí mismo. Esta potencia está, pues, más próxima que las

8. *De anima,* qu. un., art. 13, ad 15m.
9. *De anima,* qu. un., art. 13, ad 15m.

otras dos a la dignidad del alma sensible cuya operación se ejerce sobre objetos exteriores, aunque las operaciones del alma sensitiva presentan un carácter de excelencia superior y de más alta universalidad. Por ahí verificamos una vez más el principio establecido por Dionisio, que el más alto grado del orden inferior linda con el más bajo del orden superior. La potencia nutritiva está subordinada a la aumentativa, ésta a la generativa [10], por donde casi alcanzamos a la sensitiva que liberará definitivamente al individuo de la servidumbre de su modo de ser particular.

La potencia sensitiva del alma constituye la forma de conocimiento más degradada que se pueda encontrar en el seno del orden universal. Considerada en su forma más completa, y tal como debe ser para bastar a la existencia del animal, el conocimiento sensitivo requiere cinco operaciones jerarquizadas. La más simple de todas depende del *sentido propio*, que es primero en el orden de las potencias sensitivas, y corresponde a una modificación inmediata del alma por las realidades sensibles. El sentido propio se subdivide, a su vez, en potencias distintas según la diversidad de las impresiones sensibles que es apta para recibir. Los sensibles obran, efectivamente, sobre el sentido propio a través de las especies que imprimen que en él [11]; y aunque, contrariamente a lo que se imagina en general, estas especies no son recibidas en el sentido de un modo material —sin lo cual el sentido llegaría a ser el propio sensible, el ojo se haría de color y la oreja, sonido—, no es menos cierto que ciertos órdenes de sensación se acompañan de modificaciones orgánicas muy acentuadas en el animal que los experimen-

10. *Sum. theol.*, I, 78, 2, ad *Resp.*
11. La acción de los cuerpos sobre los sentidos se explica por la radiactividad de las formas en el medio que les rodea. Toda forma irradia alrededor de sí una emanación que se le parece. Es esta emanación la que, alcanzano el órgano sensorial, causa la sensación. La actividad de la forma radica en que, siendo un acto, es naturalmente causa: "Omnis forma, inquantum hujusmodi, est principium agendi sibi simile; unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio". *In II de Anima*, lect. 14; ed. Pirotta, n. 425, p. 145.

ta. Partamos, pues, de este principio, que los sentidos reciben las especies sensibles despojadas de materia y clasifiquémoslas según la inmaterialidad creciente de las modificaciones que sufren.

Vienen en primer lugar ciertos sensibles cuyas especies, aunque recibidas inmaterialmente en el sentido, modifican materialmente al animal que los experimenta. De este orden son las cualidades que presiden las transmutaciones de las cosas materiales, a saber el calor, el frío, lo seco, lo húmedo y otras del mismo género. Puesto que los sensibles de este orden producen en nosotros impresiones materiales y toda impresión material se hace por contacto [12], es preciso necesariamente que tales sensibles nos toquen para que los percibamos. Por esta razón la potencia sensitiva que los aprehende se denomina tacto.

Viene a continuación un orden de sensibles cuya impresión no nos modifica materialmente por sí misma, sino que se acompaña de una modificación material accesoria. A veces, esta modificación aneja afecta a la vez al sensible y al órgano sensorial. Tal es el caso del gusto. Aunque el sabor no modifica el órgano que lo percibe hasta el punto de hacerlo a él mismo dulce o amargo, no puede ser percibido sin que el objeto sabroso y el propio órgano del gusto no se modifiquen en cierto modo. Parece, especialmente, que el humedecimiento de la lengua y del objeto sea necesario a este efecto. Nada parecido aquí a la acción del calor que hace caliente la parte del cuerpo sobre la que obra; estamos simplemente en presencia de una transmutación material que condiciona la percepción sensible, pero no la constituye. Sucede, otras veces, que la transmutación material asociada a la sensación no afecta más que a la propia cualidad sensible. Ella puede consistir entonces en una especie de alteración o de descomposición de lo sensible, como se produce cuando los cuerpos desprenden olores, o bien reducirse a un simple movimiento local, como sucede cuando percibimos sonidos. El oído y el olfato no supo-

12. *In II de Anima*, lect. 14; ed. Pirotta, n. 432, p. 148. Acerca del modo de explicación científica al que responde esta física cualitativa, ver E. MEYERSON, *Identité et réalité*, Paris, F. Alcan, 4m, ed., 1932, ch. X y XI.

nen, pues, ninguna modificación material del órgano sensorial; perciben a distancia, y a través del medio exterior, las modificaciones materiales que experimenta el sensible [13].

Llegamos por fin a una última clase de sensibles, que obran sobre el sentido aunque ninguna modificación corporal acompaña su acción: tales son el color y la luz. El proceso según el cual tales especies proceden del objeto para obrar sobre el sujeto permanece de naturaleza totalmente espiritual [14], y nosotros alcanzamos, con el más noble y más universal de todos los sentidos, una operación muy semejante a las operaciones intelectuales propiamente dichas. También son frecuentes las comparaciones entre el conocimiento intelectual y la vista, entre el ojo del alma y el ojo del cuerpo [15]. Tales la jerarquía de las cinco potencias sensitivas externas, a las que vienen a superponerse las cuatro potencias sensitivas internas, cuyo papel y razón de ser se dejan fácilmente descubrir [16].

Lo mismo que la naturaleza no hace nada en vano y no multiplica los entes sin necesidad, no les rehúsa nunca lo necesario. El alma sensitiva debe, pues, ejercer tantas operaciones como se requiere para que un animal perfecto pueda vivir. Es evidente, por otra parte, que todas aquellas operaciones que no pueden reducirse a un mismo principio, suponen la existencia en el alma de otras tantas potencias diferentes que les corresponden: lo que se denomina una potencia del alma no es otra cosa, en efecto, que el principio próximo de una operación del alma [17]. Una vez admitidos estos principios, debemos considerar que el sentido propio no se basta a sí mismo. El sentido propio juzga del sensible propio y lo discierne de todos los demás sensibles que caen bajo su aprehensión; discierne, por ejemplo, el blanco del negro o del verde, y desde este punto de vista se basta a sí mismo; pero no puede distinguir entre un color y todos los de-

13. *In II de Anima*, lect. 16; ed. Pirotta, n. 441, p. 152.
14. *De anima*, qu. un. art. 13, ad *Resp.*
15. *Sum. theol.*, I, 67, 1, ad *Resp. In II Sent.*, dist. 13, qu. 1, art. 2.
16. Avicena distingue cinco. Cf. 1, 78, 4, ad *Resp.*, sub fin.
17. *Sum. theol.*, I, 78, 4, ad *Resp.*

más colores porque los conoce todos; no puede distinguir entre un color y un sabor porque no conoce los sabores y, para discernir entre realidades sensibles, primeramente hay que conocerlas. Por consiguiente, hay que admitir la existencia de un *sentido común,* al cual serán atribuidas, como a su término común, todas las aprehensiones de los sentidos propios, a fin de que juzgue de ellas y las discierna [18]. Añadamos que percibirá, además de los sensibles cuyas especies les serán transmitidas, las misma operaciones transmitidas, las mismas operaciones sensitivas. Es manifiesto, en efecto, que percibimos que vemos. Ahora bien, un conocimiento semejante no puede pertenecer al sentido propio, que no conoce nada, excepto la forma sensible por la que es afectado; pero habiendo determinado la visión la modificación que esta forma le imprime, la sensación visual imprime a su vez otra modificación en el sentido común, que percibe entonces la misma visión [19].

No le basta al animal aprehender los sensibles cuando le están presentes; el ser vivo debe poder también representárselos incluso cuando están ausentes. Como los movimientos y las acciones del animal están determinadas por los objetos que aprehende, no se pondría jamás en movimiento para procurarse aquello de lo que tiene necesidad si no pudiera representarse estos mismos objetos en su ausencia. El alma sensitiva del animal debe, pues, ser capaz, no solamente de recibir las especies sensibles, sino también de retenerlas en sí y de conservarlas. Ahora bien, como se observa en los cuerpos, no son los mismos principios los que reciben y los que conservan; lo que es húmedo recibe bien y conserva mal; lo que es seco, por el contrario, recibe mal, pero conserva

18. *De anima,* qu. unica, art. 13, ad *Resp. Sum. theol.,* I, 78, 4, ad 2m. *In II de Anima,* lect. 13, ed. Pirotta, n. 390, p. 137.

19. *Sum. theol.,* I, 78, 4, ad 2m. El sentido común es como la fuente de donde la facultad de sentir se difunde a través de los órganos de los cinco sentidos (*In II de Anima,* lect. 3; ed. Pirotta, n. 602, p. 206, y n. 609, p. 208). Su órgano propio se localiza en la raíz misma del sentido del tacto, aquel de los cinco sentidos particulares que está extendido por todo el cuerpo. Cf. *In III de Anima,* lect. 3; ed. Pirotta, n. 611, p. 208. Cf. Bernard J. Muller-Thym, *The Common Sense, Perfection of the Order of Pure Sensibility,* en *The Thomist,* 2 (1940), 315-343.

bien. Puesto que la potencia sensitiva del alma es el acto de un órgano corporal, es preciso establecer en ella dos potencias diferentes, de las cuales una recibe las especies sensibles, mientras que otra las conserva. Esta facultad que conserva recibe indiferentemente los nombres de *fantasía* o *imaginación*[20].

El conocimiento sensible, del que debe estar provisto el ser vivo, requiere en tercer lugar el discernimiento de ciertas propiedades de las cosas que el sentido, por sí solo, no podría aprehender. Todos los sensibles que el animal percibe no presentan un igual interés desde el punto de vista de su conservación; unos le son útiles, otros le son nocivos. El hombre, que puede comparar sus conocimientos particulares entre sí y razonar a propósito de ellos, llega a distinguir lo útil de lo nocivo por medio de lo que se denomina su *razón particular* o también su *cogitativa*. Pero el animal desprovisto de razón debe captar inmediatamente en los objetos lo que contienen de útil o de nocivo, aunque no sean cualidades sensibles propiamente dichas. Le es preciso, pues, necesariamente, una potencia sensitiva especial a este efecto; por ella sabe la oveja que debe huir cuando ve al lobo, es ella la que advierte al pájaro de recoger la brizna de paja; y ni la oveja huye del lobo, ni el pájaro rebusca la paja porque la forma y el color de estos objetos les plazcan o les desagraden, sino porque los perciben directamente como opuestos o acordes con su naturaleza. Esta nueva potencia recibe el nombre de *estimativa*[21] y es ella la que hace inmediatamente posible la cuarta potencia sensitiva interna: *la memoria*.

En efecto, el ser vivo tiene necesidad de recordar en su consideración actual las especies anteriormente aprehendidas por el sentido e interiormente conservadas por la imaginación. Ahora bien, la imaginación no basta siempre para este fin. La fantasía es, en cierto modo, el teso-

20. *In II de Anima*, lect. 6; ed. Pirotta, n. 302, p. 106. *Sum. theol.*, I, 78, 4, ad *Resp.* Acerca del conjunto de los problemas relativos a la *phantasia*, ver *In III de Anima*, lect. 5; ed. Pirotta, pp. 216-223.

21. *Sum. theol.*, I, 78, 4, ad *Resp.* La descripción tomista de la *aestimativa* sigue muy de cerca la de Avicena, *Lib. VI, Naturalium*, pars I, cap. 5; ed. de Venecia, 1508, fol. 5, recto a.

ro en el que se conservan las formas captadas por el sentido; pero acabamos de ver que el sentido propio no basta para aprehender todos los aspectos de lo sensible; lo útil y lo nocivo, considerados en tanto que tales, se le escapan; por tanto, se hace necesaria una nueva facultad para conservar estas especies [22]. Además, movimientos diversos suponen principios motores diversos, es decir, potencias diversas que los causen. Ahora bien, en la imaginación el movimiento va de las cosas al alma; son los objetos los que imprimen sus especies en el sentido propio, a continuación en el sentido común, para que la fantasía las conserve. En la memoria, el movimiento parte del alma para terminar en las especies que evoca. En los animales, es el recuerdo de lo útil o de lo nocivo el que hace surgir la representación de los objetos anteriormente percibidos; se asiste en ellos a una restitución espontánea de las especies sensibles que depende de la memoria propiamente dicha. En el hombre, por el contrario, es necesario un esfuerzo de búsqueda para que las especies conservadas por la imaginación vuelvan a ser el objeto de una consideración actual; ya no se trata en ese caso de la simple memoria, sino de lo que se denomina la *reminiscencia*. Añadamos que, en uno y otro caso, los objetos son representados con el carácter del pasado, otra cualidad que el sentido propio, por sí mismo, no lograría percibir [23].

El examen de las potencias sensitivas del alma más altas nos lleva así al umbral de la actividad intelectual. A la estimativa, por la cual aprehenden los animales lo nocivo y lo útil, corresponde en el hombre lo que hemos denominado la *razón particular*, que a veces se denomina también *intelecto pasivo* [24], como a la memoria animal corresponde en el hombre la reminiscencia. Es éste un nombre deficiente, pues no se trata aquí de un

22. *Sum. theol.*, I, 78, 4 ad *Resp.*

23. *Sum. theol.*, Ibid. *De anima,* qu. un., art. 13, ad *Resp.* La diferencia entre la memoria humana y la memoria animal no radica en su constitución en tanto que facultades sensitivas, la superioridad de la memoria humana radica en que está en contacto con la razón de hombre, la cual recae en cierto modo sobre ella; *loc. cit.*, ad 5m.

24. *Cont. Gent.*, II, 73, ad *Si autem dicatur.*

intelecto propiamente dicho. El intelecto pasivo contiñaú siendo una potencia del orden sensible, porque no recoge más que conocimientos particulares, mientras que el intelecto está caracterizado por la facultad de aprehender lo universal. De igual modo, la reminiscencia difiere del espontáneo revivir recuerdo que especifica a la mmoria animal; aquella supone una especie de dialéctica silogística, por la que vamos de un recuerdo a otro, hasta que lleguemos al recuerdo buscado; pero esta búsqueda no descansa sino en representaciones particulares y, ahí también, falta la universalidad requerida para que haya conocimiento intelectual[25]. Se puede, pues, afirmar que las potencias sensitivas del alma son exactamente de la misma naturaleza en los animales y en el hombre; al menos, si se considera en ellas exclusivamente lo que tienen de propiamente sensitivo: la eficacia superior que poseen en el hombre les viene del entendimiento con el que lindan, por relación al cual se ordenan sus operaciones y cuya eminente dignidad parece refluir sobre sus propias operaciones[26]. Al elevarnos de las potencias sensitivas a las potencias intelectuales del alma, vamos a dar un paso decisivo.

25. *Sum. theol.*, Ibid, ad *Considerandum est autem.*
26. *Ibid.*, ad 5m.

CAPITULO VI

EL INTELECTO Y EL CONOCIMIENTO RACIONAL

El intelecto es la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección; y, sin embargo, el alma humana no es, propiamente hablando, un intelecto. El ángel, del que toda propiedad se reduce a la potencia intelectual y a la voluntad que deriva de ésta, es un intelecto puro; debido a ello también se le da el nombre de Inteligencia. El alma humana, por el contrario, al ejercer además operaciones vegetativas y sensitivas, no podría ser convenientemente designada por este nombre. Diremos simplemente que el intelecto es una de las potencias del alma humana[1]. Veamos cuál es su estructura y cuáles son sus principales operaciones.

Considerado en su aspecto más humilde, el intelecto humano aperece como una potencia pasiva. El verbo *padecer* puede recibir tres sentidos diferentes. En un primer sentido, que es por otra parte el sentido propio, significa que una cosa está privada de lo que conviene a su esencia o de lo que constituye el objeto de su inclinación natural; así, el agua que pierde su temperatura fría cuando la calienta el fuego, el hombre que cae enfermo y se pone triste. En un segundo sentido, menos rigurosamente propio, este verbo significa que un ente se despoja de algo, sea que esto le convenga o no. Desde este punto de vista, recobrar su salud es una pasión lo mismo que caer enfermo, alegrarse es una pasión lo mismo que entristecerse. En un tercer sentido, finalmente, que es el más general de todos, el verbo padecer no significa que un ser pierde algo o se despoja de una cuali-

1. *Sum. theol.*, I, 79, 1, ad 3m. *De Veritate*, 17, 1, ad *Resp.*

dad para adquirir otra, sino simplemente que lo que estaba en potencia recibe aquello respecto de lo cual estaba en potencia. Desde este punto de vista, todo lo que pasa de la potencia al acto puede ser considerado como pasivo, aunque tal pasividad sea una fuente de riqueza y no una causa de empobrecimiento. En este último sentido nuestro intelecto es pasivo, y la razón de esta pasividad puede deducirse inmediatamente del grado relativamente inferior en el que se encuentra el hombre en la jerarquía del ser.

Un intelecto se dice en potencia o en acto según la relación que sostiene con el ente universal. Al examinar lo que puede ser esta relación, encontramos, en el supremo grado, aquel intelecto cuya relación con el ente universal consiste en que es acto puro y simple de existir. En él hemos reconocido al intelecto divino, es decir, la propia esencia divina, en quien todo el ser preexiste originaria y virtualmente como en su causa primera. El intelecto divino no está en potencia, sino que, por el contrario, es el acto puro porque es actualmente el existir total.

No sucede lo mismo con los intelectos creados. Para que uno de estos intelectos fuese el acto del ente universal considerado en su totalidad, sería preciso que fuese un ente infinito, lo que es contradictorio con la condición de ser creado. Ningún intelecto creado es, pues, el acto de todos los inteligibles. Siendo un ente finito y participado, está en potencia respecto de toda la realidad inteligible que no es él. La pasividad intelectual es, pues, un correlativo natural de la limitación del ser. Ahora bien, la relación que une la potencia al acto puede presentarse con un doble aspecto. Hay, en efecto, un cierto orden de potencialidad en el que la potencia no está jamás privada de su acto; como es el caso de la materia de los cuerpos celestes. Pero existe también un orden de potencialidad en el que la potencia, a veces privada de su acto, debe pasar al acto para poseerlo: tal es la materia de los entes corruptibles. El intelecto angélico se caracteriza por el primero de los dos órdenes de potencialidad que acabamos de definir; su proximidad respecto al primer inteligible, que es acto puro, hace que posea siempre en acto sus especies inteligibles. El intelecto humano, por el contrario, que viene el último en el

orden de los intelectos y que, dentro de lo que cabe, está alejado del intelecto divino, se encuentra en potencia respecto de los inteligibles, no solamente en el sentido de que es pasivo respecto de ellos cuando los recibe, sino también en el sentido de que está naturalmente desprovisto de ellos. Por esta razón, dice Aristóteles que el alma es originariamente como una tabla rasa sobre la que no hay nada escrito. La necesidad de establecer una cierta pasividad en el origen de nuestro conocimiento intelectual encuentra, pues, su fundamento en la extrema imperfección de nuestro intelecto[2].

La necesidad de admitir una potencia activa no se impone menos a quien quiere dar cuenta del conocimiento humano. Puesto que efectivamente el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles, es preciso que los inteligibles muevan a este intelecto para que nazca un conocimiento humano. Pero es evidente que, para mover, hay que ser. Ahora bien, no habría inteligible propiamente dicho en un universo en el que sólo se encontraran intelectos únicamente pasivos. Lo inteligible como tal no se puede encontrar en estado puro en el mundo sensible. Aristóteles demostró contra Platón que las formas de las cosas naturales no subsisten sin materia; ahora bien, las formas dadas en una materia no son inteligibles por sí mismas, puesto que es la inmaterialidad la que confiere la inteligibilidad; por consiguiente, es necesario que las naturalezas, es decir, las formas que nuestro intelecto conoce en las cosas sensibles, sean hechas inteligibles en acto. Pero solamente un ente en acto puede hacer pasar al acto lo que está en potencia. Luego hay que atribuir al intelecto una potencia activa que haga inteligible en acto lo inteligible que la realidad sensible contiene en potencia; y es a esta potencia a la que se da el nombre de intelecto agente o activo[3]. Se comprende además que este hecho regule todo el edificio del conocimiento humano. Puesto que las cosas sensibles están dotadas de una existencia actual fuera del alma, es

2. *Sum. theol.*, I, 79, 3, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 59, ad *Per demonstrationem*.

3. *De anima*, qu. un., art. 4, ad *Resp. Sum.theol.*, I, 79, 3, ad *Resp.*

inútil establecer un sentido agente; debido a esta razón, la potencia sensitiva del alma es compleamente pasiva [4]. Ya que rechazamos la doctrina platónica de las ideas consideradas como realidades subsiguientes en la naturaleza de las cosas, es preciso un intelecto agente para extraer lo inteligible introducido en lo sensible. Finalmente, puesto que existen sustancias inmateriales actualmente inteligibles, tales como los ángeles o Dios, habrá que reconocer que nuestro intelecto es incapaz de aprehender en sí mismas tales realidades, y que debe resignarse a adquirir de ellas algún conocimiento abstrayendo lo inteligible de lo material y de lo sensible [5].

¿Es el intelecto agente una potencia del alma, o un ser superior al alma, extrínseco a su esencia, y que le conferiría desde fuera la facultad de conocer? Es explicable que algunos filósofos se hayan atenido a esta última solución. Es manifiesto que se debe determinar la existencia, por encima del alma racional, de un intelecto superior del que ésta reciba su facultad de conocer. Lo que es participado, móvil, e imperfecto, presupone siempre algo que sea tal por esencia, inmóvil y perfecto. Pero el alma humana no es un principio intelectivo más que por participación: ello se puede advertir en que no es total sino parcialmente inteligente; o, también, en que se eleva a la verdad por un movimiento discursivo, no por una directa y simple intuición.

El alma requiere, pues, un intelecto de orden superior, que le confiere su poder de intelección. Debido a ello, algunos filósofos asimilan a este intelecto superior el intelecto agente, del que hacen una sustancia separada y que haría inteligibles, al iluminarlos, los fantasmas

4. *Sum. theol.*, I, 79, 3, ad 1m. Acerca de la inutilidad, e incluso la imposibilidad de un "sentido agente" en el tomismo, ver las excelentes observaciones del P. Boyer, S. J., en *Archives de Philosophie*, vol. III, cuaderno 2, p. 107.

5. *De anima, ibid.* Reservaremos con Santo Tomás el nombre de intelecto *pasivo* a la facultad del compuesto humano que Aristóteles designa con este nombre y el intelecto *posible* a la facultad inmaterial e inmortal que, a diferencia de Averroes, Santo Tomás nos atribuye. Para el origen de esta terminología, ver ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16. ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, 2, 1, ed. Jammy, t. III, p. 132. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In III de Anima*, lect. 7, ed. Pirotta, n. 676, p. 226.

de origen sensible que imprimen en nosotros las cosas.[6] Pero aunque se concediera la existencia de este Intelecto agente separado, habría que establecer todavía en el alma misma del hombre una potencia participada de este intelecto superior y capaz de hacer actualmente inteligibles las especies sensibles. Siempre que unos principios universales ejercen su acción, unos principios particulares de actividad les están subordinados y presiden las operaciones propias de cada ente. De este modo, la potencia activa de los cuerpos celestes, que se extiende al universo entero, no impide que los cuerpos inferiores estén dotados de potencias propias que rijan operaciones determinadas. Esto es particularmente fácil de constatar en los animales más perfecos. Hay animales de orden inferior cuya producción se explica suficientemente por la actividad de los cuerpos celestes: así, los animales engendrados por la putrefacción. Pero la generación de los animales más perfectos requiere, aparte de la actividad del cuerpo celeste, una potencia particular que se encuentra en la semilla. Ahora bien, la operación más perfecta ejercida por los entes sublunares es el conocimiento intelectual, es decir, la del intelecto. En consecuencia, incluso después de haber establecido un principio activo universal de toda intelección, tal como la potencia iluminadora de Dios, todavía hay que establecer en cada uno de nosotros la existencia de un principio activo propio que confiera al individuo considerado la intelección actual, y esto es lo que se denomina intelecto agente[7]. Pero esta conclusión equivale, de modo manifiesto, a negar la existencia de un intelecto agente separado. Puesto que el conocimiento intelectual de cada hombre y de cada alma requiere un principio activo de operación, hay que admitir una pluralidad de intelectos agentes. Reconoceremos, pues, que hay tantos intelectos agentes como almas, es decir, a fin de cuentas, tantos como hombres; pues sería un absurdo atribuir un principio de operación uno y numéricamente el mis-

6. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, p. 172 y sigs.
7. *De anima*, qu. un. art., 5, ad *Resp.*

mo a una multiplicidad de sujetos diversos[8]. Por ello están radicalmente eliminados los errores que entraña la posición de un intelecto agente único para todos los hombres: la negación de la inmortalidad personal por ejemplo, o la del libre arbitrio. Veamos cuáles son las funciones principales de este intelecto.

En primer lugar, conviene atribuirle la memoria. Todos los filósofos no concuerdan en este punto, incluso entre los que apelan a Aristóteles. Avicena la niega precisamente porque acepta la doctrina de la unidad del intelecto agente que acabamos de refutar. Según él se puede concebir que el intelecto pasivo, ligado a un órgano corporal, conserva las especies sensibles cuando no las aprehende actualmente; pero no sería lo mismo en lo que concierne al intelecto activo. En esta potencia totalmente inmaterial nada puede subsistir sino bajo una forma inteligible y, en consecuencia, actual. En cuanto un intelecto deja de aprehender actualmente un objeto, la especie de este objeto desaparece de este intelecto, y, si quiere conocerlo de nuevo, deberá volverse hacia el intelecto agente, sustancia separada, cuyas especies inteligibles se vierten en el intelecto pasivo. La repetición y el ejercicio de este movimiento, por el que el intelecto pasivo se vuelve hacia el intelecto agente, crea en él una especie de hábito o de habilidad para realizar esta operación, y es a lo que, según Avicena, se reduce la posesión de la ciencia. Saber no consiste, pues, para él en conservar las especies que no están actualmente aprehendidas, lo que equivale a eliminar del intelecto toda memoria propiamente dicha.

Esta posición es poco satisfactoria para la razón. Es un principio que *quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis;* ahora bien, el intelecto es naturalmente más estable y más inmutable que la materia corporal; si vemos, pues, a ésta no solamente retener las formas durante el tiempo que las recibe, sino también conservarlas mucho tiempo después que ha sido actualmente informada por ellas, con cuánta más razón debe conservar el intelecto las especies inteligibles que

8. *Cont. Gent.*, II, 76, ad *In natura* y *Sum. theol.*, I, 79, 4 y 5, ad *Resp.*

aprehende. Si se designa por el término *memoria* la simple capacidad de conservar las especies, hay que reconocer que hay una memoria del intelecto. Por el contrario, si se considera como característica de la memoria la aprehensión del pasado con su carácter propio de pasado, hay que reconocer que no hay memoria más que en la potencia sensitiva del alma. El pasado, en tanto que tal, se reduce al hecho de existir en un punto determinado del tiempo, modo de existencia que sólo podría convenir a las cosas particulares. Percibir lo material y lo particular pertenece a la potencia sensitiva del alma. Por consiguiente, podemos concluir que, si la memoria del pasado depende del alma sensitiva, existe además una memoria propiamente intelectual, que conserva las especies inteligibles, y cuyo objeto propio es lo universal, abstraído de todas las condiciones que lo determinan a tal o cual modo de existencia particular[9].

La memoria así concebida es constitutiva de la misma operación intelectual; no es, pues, propiamente hablando, una facultad distinta del intelecto[10]. Esta conclusión vale igualmente para la razón y el intelecto, propiamente dicho, como se ve en los actos que los caracterizan. La intelección es la simple aprehensión de la verdad inteligible; el razonamiento es el movimiento del pensamiento procediendo de un objeto de conocimiento a otro para alcanzar la verdad inteligible. Los ángeles, por ejemplo, que poseen perfectamente el conocimiento de la verdad inteligible que su propio grado de perfección les permite aprehender, la descubren por un acto simple y, en modo alguno, discursivo; son verdaderas Inteligencias. Los hombres, en cambio, llegan a conocer la verdad inteligible pasando de un objeto de conocimiento a otro. Por esta razón, el nombre que les conviene propiamente no es el de Inteligencias, ni siquiera el de seres inteligentes, sino más bien el de seres racionales. El razonamiento es a la intelección lo que el movimiento es al reposo o la adquisición a la posesión; hay, pues, entre estos términos la misma relación que entre

9. *Cont. Geit.*, II, 74. *De Veritate*, qu. X, art. 2, ad *Resp. Sum. theol.*, I, 79, 6 ad *Resp.*
10. *Sum. theol.*, I, 79, 7, ad *Resp.*

lo imperfecto y lo perfecto. Ahora bien, se sabe que el movimiento parte de una inmovilidad y termina en ella. Así es en lo que respecta al conocimiento humano. El razonamiento procede de términos iniciales aprehendidos por el intelecto: son los primeros principios; y su término final está igualmente marcado por los primeros principios, a los que vuelve para confrontarles las conclusiones de su búsqueda. La intelección se encuentra, pues, tanto en el origen como en el fin del razonamiento. Es manifiesto que el reposo y el movimiento dependen de una sola y misma potencia; esta aserción se verifica hasta en las cosas naturales, en donde una misma naturaleza pone las cosas en movimiento y las mantiene en reposo. Con cuánta más razón todavía el intelecto y el razonamiento dependen de una sola y misma potencia. Es, pues, evidente que en el hombre es una sola y misma potencia la que lleva los nombres de intelecto y de razón [11].

Por ahí discernimos el punto exacto en el que el alma humana alcanza a la inteligencia separada en la jerarquía de los seres creados. Es manifiesto que el modo de conocimiento que caracteriza al pensamiento del hombre es el razonamiento, o conocimiento discursivo. Pero también se ve que el conocimiento discursivo requiere dos términos fijos, uno inicial y otro final, que consisten en una simple aprehensión de la verdad por el intelecto. La intelección de los principios inaugura y cierra los pasos de la razón. Así pues, aunque el conocimiento propio del alma humana siga la vía del razonamiento, supone, no obstante, una cierta participación en el modo de conocimiento simple que descubrimos en las sustancias intelectuales de un orden superior. Aquí también se hace verdad la palabra de Dionisio [12]: *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum.* Pero solamente se hace verdad si rehusamos al hombre una potencia intelectual distinta de su razón.

11. *Sum. theol.*, I, 79, 8, ad *Resp.*
12. *De Divin. Nom.*, c. VII. Acerca de la razón como simple movimiento del intelecto, ver el libro fundamental del P. ROUSSELOT, S. J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, F. Alcan, 1908. Este libro establecía con fuerza que el tomismo de Santo Tomás es un intelectualismo, no un racionalismo.

La jerarquía universal no se funda en que el inferior posea lo que poseía el superior, sino en una debilitada participación del inferior en lo que posee el superior. Así el animal, cuya naturaleza es puramente sensitiva, está desprovisto de razón, pero está dotado de una especie de producencia y estimación natural que constituye una cierta participación en la razón humana. Igualmente, el hombre no posee un intelecto puro, que le permita aprehender inmediatamente y sin discurso el conocimiento de la verdad, sino que participa en este modo de conocer por una cierta disposición natural que es la intelección de los principios. En una palabra, el conocimiento humano, tal como nos aparece al término de esta discusión, no es otra cosa que la actividad de una razón que participa en la simplicidad del conocimiento intelectual: *unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una...; ipsa ratio intelectus dicitur quod participat de intelectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione* [13]. Examinemos esta operación, es decir, el modo según el cual la razón humana aprehende sus diversos objetos.

El problema, cuya solución tendrá una gran influencia sobre nuestras ulteriores conclusiones, es saber cómo conoce el intelecto humano las sustancias corporales que le son inferiores [14]. Según Platón, el alma humana poseería un conocimiento natural innato de todas las cosas. Nadie puede dar respuestas exactas más que a las pre-

13. *De Veritate*, qu. 15, art. 1, ad *Resp.*

14. Acerca de la doctrina tomista del conocimiento, ver principalmente: P. ROUSSELOT, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, en *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 476-509. LE GUICHAOUA, *A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance*, Ibid., 1913, pp. 88-101. D. LANNA, *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*, Firenze, 1913, seguido de una bibliografía, M.. BAUMGARTNER, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*, en *Festgabe f. G. v. Hertling*, Freiburg, 1, Breisg., 1913, p. 1-16; del mismo *Zum thomistischen Wahrheitsbegriff*, en *Festgabe f. Cl. Baeumker*, Münster, 1913, pp. 241-260. A. D. SERTILLANGES *L'être et la connaissance dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, en *Mélanges thomistes* (Bib. tomista, t. III). Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 175-197.. G. P. KLUBERTANZ, S. J., *The Discursive Power Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*, St. Luis, 1952 (Bibliografía muy extendida, pp. 331-346).

guntas que conoce; ahora bien, incluso un ignorante responde correctamente a las cuestiones que se le plantean, siempre que se le interrogue con método: es lo que constatamos en el *Menón*[15]. Luego cada uno posee el conocimiento de las cosas antes incluso de adquirir la ciencia de ellas; y ello equivale a establecer que el alma conoce todo, comprendidos los cuerpos, por especies naturalmente innatas. Pero esta doctrina tropieza con una grave dificultad. Puesto que la forma es el principio de toda operación, es necesario que cada cosa sostenga la misma relación con la forma y con la operación que esta forma produce. Supuesto, por ejemplo, que el movimiento hacia arriba sea producido por la propiedad de ser ligero, diremos que lo que está en potencia respecto de este movimiento es ligero en potencia, y que lo que se mueve actualmente hacia arriba es ligero en acto. Ahora bien, es manifiesto que, tanto desde el punto de vista de los sentidos como desde el punto de vista del intelecto, el hombre está a menudo en potencia respecto de sus conocimientos; es llevado de la potencia al acto por los sensibles que obran sobre sus sentidos, y por la enseñanza y la investigación que obran sobre su intelecto. Hay que reconocer, pues, que el alma racional está en potencia tanto respecto de las especies sensibles como de las inteligibles. Pero cuando está en potencia respecto de estas especies, es evidente que no las posee en acto; luego el alma no conoce todas las cosas por especies que le serían naturalmente innatas[16].

Es cierto que se puede poseer actualmente una forma y, sin embargo, ser incapaz de producir la acción de esta forma a causa de algún impedimento exterior. Así lo ligero a veces no puede elevarse en razón de un obstáculo. También Platón, constatando por sí mismo que el alma no posee siempre actualmente sus conocimientos, afirmaba que el intelecto humano está, por naturaleza, lleno de todas las especies inteligibles, pero que su unión con el cuerpo le impediría conocerlas siempre en acto.

Una primera constatación basta para descubrir la falsedad de esta doctrina. Cuando falta un sentido, todo el

15. *Ménon*, 82 b y sigs.
16. *Sum. theol.*, I, 84, 3, ad *Resp.*

conocimiento de lo que este sentido aprehendía desaparece con él. Un sentido menos, una ciencia menos. El ciego de nacimiento no conoce los colores; los conocería, por el contrario, si el intelecto poseyera, naturalmente innatas, las razones inteligibles de todas las cosas. Pero se puede dejar atrás la simple constatación de este hecho y determinar también que un conocimiento semejante no sería proporcionado a la naturaleza del alma humana.

Admitiendo el punto de vista platónico, tendríamos que considerar el cuerpo como una especie de pantalla interpuesta entre el intelecto y el objeto; habría que decir entonces que el alma no adquiere sus conocimientos con la ayuda del cuerpo, sino a pesar del cuerpo al que está unida. Pero hemos visto que es natural al alma humana estar unida a un cuerpo. La posición de Platón implica, pues, que la operación natural del alma, que es el conocimiento natural, no encuentra obstáculo mayor que el nexo, no obstante conforme a su naturaleza, que le une al cuerpo. Y hay en ello algo chocante para el pensamiento. La naturaleza, que hizo el alma para conocer, no puede haberla unido a un cuerpo que le impediría conocer; más aún, la naturaleza debe haber dado un cuerpo a esta alma solamente para hacerle el conocimiento intelectual más fácil.

Esta afirmación se comprende si se tiene presente la ínfima dignidad del alma humana y su extrema imperfección. Todas las sustancias intelectuales tienen una facultad de conocer sometida a la influencia de la luz divina. Considerada en el primer principio, esta luz es una y simple; pero cuanto más alejadas del primer principio están las criaturas inteligentes, tanto más se divide y dispersa esta luz, como los radios divergentes a partir de un mismo centro. Por esta razón, Dios conoce todas las cosas por su solo acto de existir. Las sustancias intelectuales superiores conocen ya por una pluralidad de formas, pero no utilizan más que un número restringido de ellas. Más aún, aprehenden formas muy universales y, como están dotadas de una facultad de conocer en extremo eficaz, disciernen en el seno de estas formas universales la multiplicidad de los objetos particulares. En las sustancias intelectuales inferiores, en cambio, se encuentra un mayor número de formas menos universales,

y como en ellas se está más alejado de la fuente primera de todo conocimiento, estas formas no permiten aprehender ya con la misma distinción los objetos particulares. Si las sustancias inferiores no poseyeran más que las formas inteligibles universales tal como se encuentran en los ángeles, quedando iluminadas solamente por un rayo luminoso muy débil y oscurecido, no lograrían discernir en estas formas la multiplicidad de las cosas particulares. Su conocimiento tendría, pues, un carácter de vaga y confusa generalidad; se parecería al de los ignorantes, que no disciernen en el seno de los principios las consecuencias que los doctos perciben en ellos. Ahora bien, sabemos que, según el orden de la naturaleza, las últimas de todas las sustancias intelectuales son las almas humanas. Era preciso, pues, o bien no otorgarles más que un conocimiento general y confuso, o bien unirlas a cuerpos, de tal suerte que pudieran recibir de las mismas cosas sensibles el conocimiento determinado de lo que éstas son. Dios ha tratado al alma humana como nosotros tratamos a esos espíritus toscos que sólo se instruyen con la ayuda de ejemplos sacados de lo sensible. El alma está unida al cuerpo para su mayor bien, puesto que se ayuda de él para conocer: *Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata*[17]; *et Competit eis (animis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur*[18]. En una palabra, volviéndose hacia el cuerpo, y no apartándose de él como lo exigiría el innatismo platónico, el alma se elevará hasta el conocimiento de sus objetos.

Esforcémonos por precisar el modo como el intelecto humano aprehende los objetos. Según Agustín, cuya doctrina va a orientarnos definitivamente hacia la verdad, el alma intelectual descubriría todas las cosas en las esencias eternas, es decir, en la verdad inmutable que es Dios: *Si ambo videmus verum esse quod dicies, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo*

17. *Sum. theol.*, I, 89, 1, ad *Resp.*
18. *Sum. theol.*, I, 55, 2, ad *Resp.*

in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate[19]. Agustín estimaba, en efecto, que debemos siempre apropiarnos de la verdad contenida en las filosofías paganas, y, como había sido imbuido de doctrinas platónicas, se esforzó constantemente por recoger lo que encontraba de bueno en los platónicos, o incluso por mejorar y enderezar las cosas contrarias a la fe que descubría en ellos. Ahora bien, Platón designaba con el nombre de *ideas* las formas de las cosas consideradas en cuanto subsistiendo por sí y fuera de la materia. El conocimiento que el alma adquiere de todas las cosas se reduciría entonces a su participación en las formas así definidas; lo mismo que la materia corporal se hace piedra en tanto que participa en la idea de piedra, el intelecto conocería la piedra en tanto que participa en esta misma idea. Pero era manifiestamente contrario a la fe establecer Ideas separadas, subsistiendo por sí y dotadas de una especie de actividad creadora. Debido a ello, San Agustín sustituyó las Ideas de Platón por las esencias de las criaturas acumuladas en el pensamiento de Dios, conforme a las cuales serían creadas todas las cosas, y gracias a las cuales, finalmente, el alma humana conocería todas las cosas.

Considerada en un cierto sentido, incluso una doctrina semejante sería inaceptable. Cuando se afirma con Agustín que el intelecto conoce todo en las esencias eternas, y, en consecuenecia, en Dios, la expresión *conocer en* puede significar que las esencias eternas constituyen el objeto mismo que el intelecto aprehende. No obstante, no es posible admitir que, en el estado de nuestra vida presente, el alma pueda conocer todas las cosas en las esencias eternas, que son Dios. Acabamos de ver el por qué al criticar el innatismo platónico. Unicamente los bienaventurados que ven a Dios, y que ven todo en Dios, conocen todo en las esencias eternas; aquí abajo, en cambio, el intelecto humano tiene por objeto propio lo sensible, no lo inteligible. Pero la expresión *conocer en* puede designar el principio del conocimiento en vez de designar su objeto; puede significar *conocer por*, o *aquello por lo que* se conoce, y no ya *lo que se co-*

19. *Confesiones*, XII, c. 25.

noce[20]. Tomada en este sentido, no hace sino expresar una gran verdad, a saber: la necesidad de poner en el origen de nuestra intelección la luz divina y los primeros principios del conocimiento intelectual que le debemos.

El alma, en efecto, conoce todo en las esencias eternas, como el ojo ve en el sol todo lo que ve con la ayuda del sol. Es importante entender exactamente esta aserción. Existe en el alma humana un principio de intelección. Esta luz intelectual que hay en nosotros no es otra cosa que una semejanza participada de la luz increada, y puesto que ésta contiene las esencias eternas de todas las cosas, se puede decir, en un cierto sentido, que conocemos todo en los ejemplares divinos. Luego *conocer en las esencias eternas* significará simplemente: conocer por medio de una participación de la luz divina, en quien están contenidas las esencias de todas las cosas creadas. Por esta razón, en el salmo 4, donde se dice: *Multi dicunt Quis ostendit nobis bona,* el Salmista responde: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Y esto significa: *per ipsam sigillationem divini duminis in nobis omnia demonstrantur.* Pero esta facultad de conocer que Dios nos ha dado y que es la imagen divina en nosotros, no se basta a sí misma. Hemos visto que, por naturaleza, está vacía de las especies inteligibles que Platón le atribuía. Lejos de poseer conocimientos innatos, está originariamente en potencia respecto de todos los inteligibles.

La luz natural así entendida no confiere el conocimiento de las cosas materiales por la sola participación en sus esencias eternas, le son precisas también las especies inteligibles que abstrae de la cosas sensibles[21]. El entendimiento humano tiene, pues, una luz ajustada, suficiente para adquirir el conocimiento de los inteligibles a los cuales puede elevarse por medio de las cosas percibidas[22]. En un cierto sentido, poseemos en nosotros

20. *Sum. theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.* Santo Tomás comprendió perfectamente que estas diferencias separan la teoría de Aristóteles de la de San Agustín. Ver sobre todo los textos tan notables: *De spiritualibus creaturis,* art. 10, ad 8m, y *De Veritate,* qu. XI, art. 1.

21. *Sum. theol.*, I, 84, 5, ad *Resp.*

22. *Sum. theol.*, Ia, IIae, 109, ad *Resp.* Pero como su objeto

los gérmenes de todos los conocimientos: *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina*[23]. Esta semilla preformadas, de las que tenemos conocimiento natural, son los primeros principios: *prima intellegibilium principia*[24]. Estos principios son las primeras concepciones que forma el intelecto en el contacto con lo sensible. Decir que preexisten en él, no es decir que el intelecto los posea actualmente en sí, independientemente de la acción que los cuerpos ejercen sobre el alma; es decir simplemente que son los primeros inteligibles que nuestro intelecto concibe inmediatamente a partir de la experiencia sensible. La intelección actual de los principios no es más innata en nosotros de lo que lo son las conclusiones de nuestros razonamientos deductivos[25]; pero mientras que descubrimos espontáneamente los primeros, debemos adquirir los últimos por un esfuerzo de búsqueda. Algunos ejemplos ayudarán a comprender esta verdad.

Los principios pueden ser complejos: el todo es mayor que la parte; o simples: la idea de ente, de unidad y otras del mismo género. Los princiipos complejos, preexisten *en cierto modo* en el intelecto. En efecto, desde que el alma racional del hombre conoce las definiciones del todo y de la parte, sabe que el todo es mayor que la parte. Por consiguiente, tenía una aptitud natural para formar inmediatamente este conocimiento. Pero no es menos evidente que, considerada en sí misma, no lo poseía, y que el intelecto, abandonado a sus propios recursos, no lo habría adquirido jamás. Para saber que el todo es mayor que la parte, hay que conocer las definiciones de la parte y del todo; ahora bien, éstas no pueden ser conocidas más que si se abstrae de la materia sensible ciertas especies inteligibles[26]. En consecuencia, si no se puede saber lo que son el todo y la parte sin apelar a la percepción de los cuerpos, y si no se puede

propio continúa siendo lo inteligible, el intelecto no puede conocer lo particular, del cual lo extrae, más que mediatamente y por una refexión de la cual se encontrará el proceso analizado: *De Veritate*, qu. X, art. 4, ad *Resp.*

23. *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.*
24. *Cont. Gent.*, IV, 11, ad *Rursus considerandum est.*
25. *Ibid.*
26. *Sum. theol.*, Ia, IIae, 51, 1, ad *Resp.*

saber que el todo es mayor que la parte sin este conocimiento previo, la aprehensión de las primeras concepciones inteligibles supone necesariamente la intervención de lo sensible.

Esta conclusión es más evidente todavía si examinamos los principios simples del conocimiento. Ignoraríamos lo que son el ente, o la unidad, si no hubiéramos percibido previamente objetos sensibles de los que pudiéramos abstraer especies inteligibles. La definición exacta de los principios sería la siguiente: *primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*[27]. Estos principios son el origen y la garantía de todos nuestros conocimientos ciertos. De ellos partimos para descubrir la verdad, y a ellos se refiere siempre el razonamiento a fin de cuentas para verificar sus conclusiones. Por otra parte, la aptitud que tenemos para formarlos al contacto de lo sensible es, en la universalidad de las almas humanas, como una imagen de la divina verdad de la que éstas participan. Por tanto, se puede decir en este sentido, pero solamente en este sentido, que, en la medida en que el alma conoce todas las cosas por los prime-

27. *De Veritate*, XI, 1, ad *Resp.* La interpretación de la doctrina tomista de los principios del conocimiento sostenida por M. J. DURANTEL, *Le retour à Dieu*, p. 46, 156-157, 159, etc., nos parece difícilmente conciliable con los textos de Santo Tomás, *Cont. Gent.*, II, 78, ad *Amplius Aristoteles; De anima*, qu. un., art. 5, ad *Resp.*: "quidam vero crediderunt...". La observación de la p. 161, nota 3, parece indicar que el autor no concibe término medio entre el sensualismo y el platonismo, a saber aquel innatismo del intelecto sin innatismo de los principios que constituye precisamente la doctrina de Santo Tomás; y como "la teoría de los primeros principios es el punto central y característico de la doctrina del conocimiento en Santo Tomás" (p. 156), el error cometido en este punto entraña otros. Los principios vienen a ser concebidos como categorías Kantianas que tendrían su origen en Dios (p. 162: está de acuerdo con p. 159, "Pues es preciso..."). La razón de ello es que el sentido del término tomista *determinación* ha sido comprendido e interpretado como el desarrollo intrínseco de un contenido natural, en lugar de ser concebido, en el sentido propio de determinar, como la elaboración de un contenido recibido por el intelecto desde fuera e intelectualizado por él.

ros principios del conocimiento, contempla todo en divina verdad o en las esencias eternas de las cosas [28].

Al determinar así la necesidad de una luz intelectual procedente de Dios, y la impotencia de esta luz reducida a sus propios recursos, hemos determinado, en realidad, las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento. La conclusión a la que hemos abocado continuamente es que el conocimiento intelectual toma su punto de partida en las cosas sensibles: *principium nostrae cognitionis est a senso.* El único principio que debemos resolver todavía es la determinación de la relación entre el intelecto y lo sensible en el seno del conocimiento. En el lado opuesto a Platón, que hace participar directamente al intelecto en las formas inteligibles separadas, se encuentra Demócrito, que no atribuye otra causa a nuestro conocimiento que la presencia, en el alma, de la imagen de los cuerpos en los cuales pensamos. Según este filósofo, toda acción se reduce a un influjo de átomos materiales que pasan de un cuerpo a otro. Concibe, pues, pequeñas imágenes partiendo de los objetos y penetrando en la materia de nuestra alma. Pero sabemos que el alma humana ejerce una operación en la que no comunica con el cuerpo [29], a saber, la operación intelectual. Ahora bien, es imposible que la materia corporal imprima su señal sobre una sustancia incorpórea tal como el intelecto. La sola impresión de los cuerpos sensibles no bastaría, pues, para producir esta operación que es el conocimiento intelectual, y no basta para explicarlo. Tenemos que apelar a algún principio de operación más noble, sin llegar, no obstante, a los inteligibles separados del platonismo. A este principio llegaríamos siguiendo el camino abierto por Aristóteles entre Demócrito y Platón, es decir, estableciendo un intelecto agente capaz de extraer lo inteligible de lo sensible, por medio de una abstracción cuya naturaleza vamos a precisar.

Supongamos que, según las operaciones anteriormente descritas [30], un cuerpo sensible haya impreso su imagen

28. *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Quamvis autem.* Sobre todo, *Compendium theologiae,* c. 129. *De Veritate,* X, 6, ad *Resp.*, fin.
29. Ver anteriormente, pp. 253-254.
30. Ver pp. 259-260.

en el sentido común. Y designemos con el nombre de fantasma *(phantasma)* a esta imagen; todavía no tenemos con él la causa total y perfecta del conocimiento intelectual; no tenemos siquiera su causa suficiente, pero tenemos, al menos, la materia sobre la que esta causa se ejerce[31]. ¿Qué es, en efecto, el fantasma? Es la imagen de una cosa particular: *similitudo rei particularis*[32]. Con más precisión todavía, los fantasmas son imágenes de las cosas particulares, imprimidas o conservadas en los órganos corporales: *similitudines individuorum existentes in organis corporeis*[33]. En una palabra, tanto desde el punto de vista del objeto como del sujeto, estamos aquí en el dominio de lo sensible. Los colores, por ejemplo, tienen el mismo modo de existencia en tanto que están en la materia de un cuerpo individual y en tanto que están en la potencia visual del alma sensitiva. En uno y otro caso, subsisten en un sujeto material determinado. Por esta razón, los colores son capaces por naturaleza de imprimir por sí mismos su semejanza en el órgano de la vista. Pero, por esta misma razón, se percibe desde ahora que, ni lo sensible como tal, ni, en consecuencia, los fantasmas, pueden penetrar en el intelecto. La sensación es el acto de un órgano corporal apto para recibir lo particular como tal, es decir, la forma universal existente en una materia corporal individual[34]. La especie sensible, el medio que atraviesa, y el propio sentido son realidades del mismo orden, puesto que los tres forman parte del género de lo particular. Lo mismo

31. *Sum. theol.*, I, 84, p, ad *Resp.*
32. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.* Recordemos que las especies sensibles no son sensaciones esparcidas en el medio físico y a la búsqueda de sujetos cognoscentes donde alojarse, sino radiaciones físicas amanadas de los objetos. Siendo semejantes a sus causas, las especies no tienen existencia distinta de la del objeto que las produce y del cual no son más que su continua emanación. Al porvenir de la forma del objeto (no de su materia), las especies retienen su potencia activa. Por ellas actualiza el objeto al órgano sensorial y se lo asimila. El *phantasma* es la *similitudo* del objeto que resulta de la acción de la especie sobre el sentido propio, después sobre el sentido común.
33. *Sum. theol.*, I, 85, 1, ad 3m. *In III de Anima*, lect. 3; ed. Pirotta, n. 794, p. 258.
34. *Sum. theol.*. I, 85, 1, ad *Resp.*

se puede decir de la imaginación en la que se encuentra el fantasma. No sucede lo mismo con el intelecto posible; en tanto que intelecto, recibe especies universales; la imaginación, por el contrario, sólo contiene especies particulares. Entre el fantasma y la especie inteligible, lo particular y lo universal, hay, pues, una diferencia de género: *sunt alterius generis*[35]. Y por ello los fantasmas, necesariamente requeridos para que el conocimiento intelectual sea posible, no constituyen, sin embargo, más que su materia y le sirven por así decir de instrumentos[36].

Para concebir exactamente la intelección, conviene no olvidar el papel que hemos asignado al intelecto agente. El hombre está situado en un universo en el que lo inteligible no se encuentra en estado puro y la imperfección de su intelecto, además, es tal que la intuición de lo inteligible puro le es completamente negada. El objeto propio del intelecto humano es la quididad, es decir, la naturaleza existiendo en una materia corpórea particular. No tenemos que reconocer la idea de piedra, sino la naturaleza de tal piedra determinada, y esta naturaleza resulta de la unión de una forma con su materia propia. Asimismo, la idea de caballo no es el objeto de nuestro conocimiento; tenemos que conocer la naturaleza del caballo realizada en tal caballo concreto, determinado[37]. En otros términos, los objetos del conocimiento humano comportan un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos dos elementos, a fin de proporcionar al intelecto posible lo inteligible y universal que estaba implicado en lo sensible. Esta operación se denomina abstracción.

Al ser siempre el objeto del conocimiento proporcionado a la facultad de conocer que lo aprehende, se pue-

35. *De anima*, qu. 4, ad 5m.
36. *De Veritate*, X, 6, ad 7m .
37. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*: "In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum". *De Veritate*, X, 4, ad *Resp.*

den distinguir tres grados en la jerarquía de las facultades de conocer. El conocimiento sensible es el acto de un órgano corporal, a saber, el sentido. Por esta razón, el objeto de todos los sentidos es la forma en tanto que existe en una materia corporal, y como la materia corporal es el principio de individuación, las potencias del alma sensitiva no conocen más que objetos particulares. En el lado opuesto, encontraríamos un conocimiento que no es ni el acto de un órgano corporal, ni incluso está ligado a una materia corporal cualquiera. Tal es el conocimiento angélico. El objeto propio de este conocimiento es, pues, la forma subsistiendo aparte de toda materia. Pero cuando los ángeles captan objetos materiales, solamente los perciben a través de formas inmateriales, es decir, en sí mismos o en Dios.

El intelecto humano ocupa una situación intermedia: No es el acto de un órgano corporal, como el sentido, sino que pertenece a un alma que, a diferencia del ángel, es la forma de un cuerpo. Por ello, lo propio de este intelecto es aprehender formas, que existen individualmente en una materia corporal, pero no aprehenderlas tal como existen en ésta. Ahora bien, conocer lo que está en una materia sin tener en cuenta la materia en la que está, es abstraer la forma de la materia individual que los fantasmas representan [38]. Considerada en su aspecto más simple, esta abstracción consiste, ante todo, en que el intelecto agente aprehende en cada cosa material lo que la constituye en su especie y deja aparte los principios de individuación que pertenecen a su materia. Lo mismo que podemos considerar aparte el color de un fruto sin tener en cuenta sus otras propiedades, nuestro intelecto puede considerar por separado, en los fantasmas de la imaginación, lo que constituye la esencia del hombre, del caballo o de la piedra, sin tener en cuenta lo que distingue, en el seno de estas especies, tales o cuales individuos determinados [39].

La operación del intelecto agente no se limita a separar así lo universal de lo particular; su actividad no es simplemente separadora, también es productora de

38. *Sum. theol.*, I, 85, 1, ad *Resp.*
39. *Sum. theol.*, I, 85, ad 1m.

lo inteligible. Para abstraer de los fantasmas la especie inteligible, el intelecto agente no se contenta con trasportarla tal cual al intelecto posible, debe producirla. Para que la especie sensible de la cosa se convierta en la forma inteligible del intelecto posible, es preciso que sufra una verdadera trasmutación. Esto es lo que se expresa cuando se dice que el intelecto agente se vuelve hacia los fantasmas, a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción. Es ella la que abstrae de las especies lo inteligible que contienen [40] y quien engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que los fantasmas representan, pero no considerando en ellos más que lo específico y lo universal, abstracción hecha de lo material y lo particular [41].

La extrema dificultad que se experimenta para representarse exactamente lo que quiere decir aquí Santo Tomás, radica en que se intenta realizar inconscientemente esta operación y formarse una representación concreta de ella. Ahora bien, aquí no hay que introducir ningún mecanismo psicofisiológico en la descripción de la intelección que se nos propone [42]. Estamos en otro orden, que es el de lo inteligible, y la solución del problema del conocimiento que define aquí Santo Tomás consiste ante todo en describir las condiciones requeridas para que pueda realizarse una operación de la que sabemos que se lleva a cabo. Esto es lo que no se puede comprender más que volviendo a los datos mismos del problema planteado.

Hay en el universo un ente cognoscente, de naturaleza tal que lo inteligible sólo le llega confundido con lo sensible. La posibilidad de un ente tal es posible *a priori*, porque está acorde con el principio de continuidad que rige el universo. Queda, no obstante, por comprender qué orden de relaciones implica una operación de este género entre lo inteligible en acto, término superior de la mate-

40. *Ibid.*, ad 4m.

41. *Ibid.*, ad 3m. *De anima*, qu. 4, ad *Resp.* Cf. *Comp. theologiae*, cap. 81-83.

42. El propio Aristóteles no dice casi nada de ello. Unicamente compara la naturaleza del intelecto agente a la de una especie de luz, lo cual es una metáfora más bien que una explicación.

ria, y la materia, su término inferior; resolver el problema será encontrar intermediarios para colmar la distancia que les separa.

Un primer intermediario está proporcionado por el sensible mismo. Como hemos dicho, el sensible es la unión de una forma, y, en consecuencia, de un inteligible, con una materia determinada. Lo sensible contiene, pues, lo inteligible en potencia, pero es un inteligible determinado en acto por tal modo de ser particular. Del lado del hombre, se encuentra también lo inteligible en acto, su intelecto, esta parte de él mismo por la que prolonga los órdenes angélicos más ínfimos; pero este inteligible es indeterminado, es una luz por la que se puede ver, pero en la que no se ve nada. Para que nos permita ver, es preciso que encuentre objetos; pero, para que encuentre objetos, es preciso que existan algunos que se le muestren. Lo inteligible en acto que es nuestro intelecto morirá de inanición si no encuentra su alimento en el mundo en que estamos colocados. No lo encontrará evidentemente más que en lo sensible: la solución del problema tomista del conocimiento será, pues, posible, a condición de que lo sensible, determinado en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto, que es inteligible en acto, pero determinado solamente en potencia.

Para resolverlo admite Santo Tomás la existencia en una misma sustancia individual, y no en dos sujetos distintos como los averroístas, de un intelecto posible y de un intelecto agente. Si la afirmación de la coexistencia de estas dos potencias del alma en un solo sujeto no es contradictoria, podremos decir que tenemos la solución del problema, puesto que una hipótesis semejante podría satisfacer todos sus datos. Pero esta afirmación no es contradictoria. En efecto, es contradictorio que una misma cosa sea, a la vez y bajo el mismo respecto, en potencia y en acto; no lo es que esté en potencia según un cierto respecto y en acto según otro; es, incluso, la condición normal de todo ser finito y creado, y es también la situación del alma racional por referencia a lo sensible y a los fantasmas que lo representan. El alma tiene la inteligibilidad en acto, pero le falta la determinación; los fantasmas tienen la determinación en acto, pero les falta la inteligibilidad; el alma les conferirá, pues, la in-

teligibilidad, por lo que será intelecto agente, y recibirá su determinación, por lo que será intelecto posible. Para que la operación sea realizable, se requiere una única condición, que es también una condición metafísica fundada en las exigencias del orden: es preciso que la acción del intelecto agente, que hace inteligibles a los fantasmas, preceda a la recepción de este inteligible en el intelecto posible: *actio intellectus agentis in phantasmatibus praecedit receptionem intellecus possibilis.* Al no poder penetrar lo sensible en cuanto tal en lo inteligible en cuanto tal, es nuestro intelecto el que, aspirando a recibir la determinación de lo sensible, comienza por hacer la acción de éste posible, elevándole a su orden propio. Unicamente a este precio, y era el único problema a resolver: *parvum lumen intelligible quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere* [43].

Tal es el modo como el alma humana conoce los cuerpos. Esta conclusión no es verdadera únicamente en lo que concierne a la adquisición del conocimiento; vale igualmente para el uso que hacemos de él después de haberlo adquirido. Toda lesión del sentido común, de la imaginación o de la memoria suprime a la vez los fantasmas y el conocimiento de los inteligibles que les corresponden [44]. Y la misma conclusión permite, finalmente, descubrir el modo como se conoce el alma humana a sí misma, así como a los objetos situados por encima de ella. El intelecto se conoce del mismo modo que conoce las demás cosas. No se conoce, pues, a sí mismo más que en la medida en que pasa de la potencia al acto, por la influencia de las especies que la luz del intelecto agente abstrae de las cosas sensibles [45]. De ahí la multiplicidad de las operaciones que requiere un conocimiento semejante y el orden según el cual se presentan. El alma sólo llega al conocimiento de sí en cuanto aprehende, primeramente, otras cosas: *ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius* [46]. En primer lugar, conoce su objeto, después su

43. *Cont. Gent.*, II, 77.
44. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad *Resp.*
45. *Sum. theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*
46. *De anima*, III, ad 4m; cf. *De Veritate*, X, 8, ad *Resp.*

operación, y, finalmente, su propia naturaleza. Unas veces percibe simplemente que es un alma intelectual, puesto que aprehende la operación de su intelecto; otras se eleva hasta el conocimiento universal de lo que es la naturaleza del alma humana por una reflexión metódica sobre las condiciones que tal operación requiere[47] pero, en los dos casos, el orden del pensamiento continúa siendo el mismo. *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellecto humano, est huius modi obiectum; et secundario cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere*[48].

En cuanto al modo como el alma conoce aquello que está por encima de ella, se trate de sustancias totalmente inmateriales como son los ángeles o de la esencia infinita e increada que llamamos Dios, la captación directa de lo inteligible como tal le está negada[49]. No podemos pretender otra cosa que formar una cierta representación muy imperfecta de lo inteligible partiendo de la naturaleza sensible. Por esta razón, del mismo modo que el alma humana, Dios tampoco es lo primero que ésta aprehende. El alma debe partir de la consideración de los cuerpos y no avanzará más allá, en el conocimiento de

47. *Sum. theol.*, I, 87, 1, ad *Resp.*
48. *Sum. theol.*, I, 87, 3, ad *Resp. De Veritate*, q. X, art. 8. Ver acerca de este punto, B. ROMEYER, *Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin*, en *Archives de philosophie*, I, 1, pp. 51-55, Paris, 1923. Este trabajo "agustiniza" algo la doctrina tomista sobre este punto. Parece difícil admitir que Santo Tomás nos otorgue un conocimiento de la esencia del alma que fuera directo, y no obtenido a partir del conocimiento sensible. Lo que es cierto, es que la presencia del alma a sí misma la exime de un *habitus* correspondiente (*De Veritate*, X, 8, ad *Resp.*). Tenemos, pues, un conocimiento habitual de la esencia del alma, y tenemos una certeza inmediata de sus actos (Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170 a 25 y sig.), pero inferimos su existencia y su naturaleza a partir de sus operaciones. Para un estudio más profundo de esta cuestión, ver A. GARDEIL, *La perception de l'âme par elle-même d'après saint Thomas*, en *Mélanges Thomistes* (Bibl. Tomista, III), Le Saulchoir, 1923, pp. 219-236.
49. *Sum. theol.*, I, 88, 3, ad *Resp.*

lo inteligible, de lo que le permite ir lo sensible que es aquello de donde parte. Encontramos, pues, aquí la justificación decisiva del método seguido para demostrar la existencia de Dios y analizar su esencia: *Cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilium intelligit*[50].

Esta verdad domina toda la filosofía. Por no comprenderla bien, se asigna al intelecto objetos que, por naturaleza, es incapaz de aprehender, se desconoce el valor propio y los límites de nuestro conocimiento. La forma más peligrosa de esta ilusión consiste en creer que la realidad es tanto mejor conocida por nosotros cuanto más cognoscible e inteligible es en sí misma. Sabemos ahora que nuestro intelecto está capacitado para extraer lo inteligible de lo sensible y del hecho de que puede extraer de la materia individuante su forma universal, no se podría concluir sin sofisma que es capaz *a fortiori* de aprehender el puro inteligible. El intelecto es parecido a un ojo que fuera a la vez capaz de percibir colores y lo suficientemente luminoso para hacer actualmente visibles tales colores. Un ojo semejante, capaz por hipótesis de percibir una luz débil, sería no apto para percibir una luz fuerte. De hecho, existen animales de los que se dice que los ojos producen una luz suficiente para iluminar los objetos que ven; ahora bien, estos animales ven mejor durante la noche que durante el día; sus ojos son débiles; un poco de luz les alumbra, mucha luz les ciega. Sucede lo mismo en lo que concierne a nuestro intelecto. Puesto en presencia de los supremos inteligibles, es como el ojo del búho que no ve el sol delante del cual se encuentra. Debemos, en consecuencia, contentarnos con esta pequeña luz inteligible que nos es natural y que basta para las necesidades de nuestro conocimiento pero guardándonos mucho de exigirle más de lo que puede dar. Lo incorpóreo no nos es conocido más que por comparación con lo corpóreo y, cada vez que pretendemos algún conocimiento de los inteligibles, de-

50. *Cont. Gent.*, III, 47, ad *Ex his ergo.*

bemos volvernos hacia los fantasmas que causan en nosotros los cuerpos, aunque no haya fantasmas de las realidades inteligibles[51]. Obrando así, nos comportamos como conviene a las inteligencias ínfimas que somos y aceptamos los límites que impone a nuestra facultad de conocer el lugar que ocupamos en la jerarquía de los entes creados[52].

51. *Sum. theol.*, I, 84, 7, ad 3m.

52. Además de las obras que hemos señalado y que se refieren directamente a la doctrina tomista del conocimiento, existe un cierto número de obras clásicas sobre las relaciones entre la doctrina tomista del conocimiento y la de San Agustín, de San Buenaventura y de la Escuela agustiniana en general. Este es un problema que es imprudente abordar antes del estudio directo de los textos tomistas o agustinianos, pero al que estamos necesariamente abocados después, y cuya meditación es, histórica y filosóficamente, muy fecunda. Ver J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, Münster, 1860, 2 vols. (trad. Franc.: *La philosophie scolastique*, Paris, 1868-1890, 4 vol.; trad. ital. Roma, 1866, 2 vol.); LEPIDI, *Examen philosophico theologicum de Ontologismo*, Lovanii, 1874; del mismo, *De Ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum;* en *Divus Thomas*, 1881, n. 11; ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo le dottrine del SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, Roma, 1874 (o también toma II de las *Oeuvres complètes*, trad. Murgue, Lyon, 1881, p. 273 y sig.). Se encontrará una introducción general a este problema, a veces discutible, pero siempre sugestiva, en *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, S. D. Sancti Bonaventurae*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883; especialmente *Dissertatio praevia*, pp. 1-47.

CAPITULO VII

CONOCIMIENTO Y VERDAD

Hemos descrito las operaciones cognoscitivas del alma racional y, al hacerlo, hemos llevado en cierto modo al hombre a su lugar dentro de la jerarquía de los seres creados. Conviene detenerse en este punto para poner de relieve la naturaleza del conocimiento humano tal como lo concibe Santo Tomás y la noción que se formó de la verdad.

La preocupación por saber lo que es un conocimiento[1] no es común en el hombre. Una simple mirada a la naturaleza basta, no obstante, para revelar que conocer no está necesariamente implicado en el simple hecho de existir. Una rápida inducción permite convencerse de ello. Hay, en primer lugar, seres artificiales, hechos por la mano del hombre, que son inertes e incapaces de movimiento espontáneo. Si cae una cama, es en tanto que madera, no en tanto que cama; si, enterrada en la tierra, crece, no es una cama la que crece, es un árbol. Vienen a continuación los seres naturales, que están dotados de un principio interno, sin que jamás intervenga la menor adaptación de sus movimientos a las condiciones del mundo exterior.

1. Consultar A.-D. SERTILLANGES, *L'idée générale de la connaissance d'après Saint Thomas d'Aquin*, en *Rev. des sciences philos. et théolog.*, 1908, t. II, p. 449-465; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Sur la théorie thomiste de la vérité, Ibid.*, 1921, t. X, pp. 222-234 (añadir a ello importantes observaciones, *Ibid.*, t. XIV, pp. 188-189 y 201-203); L. NOEL, *Notes d'epistémologie thomiste*, Lovaina 1925. Para una discusión de conjunto de las interpretaciones propuestas, E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris J. Vrin, 1938, C. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Lovaina 1946.

Por sí solas, la piedra cae y la llama sube en línea recta, una arrastrada hacia abajo, otra hacia arriba. Existen desde luego movimientos naturales más complejos, los de la planta a la que anima una vida vegetativa, y que despliega en el espacio sus raíces, sus ramas y sus hojas, pero, en este caso, también se trata de una inercia regulada y condicionada desde dentro, sin que el mundo exterior haga otra cosa que permitir o dificultar su despliegue. Un roble crece, si puede hacerlo, del mismo modo que una piedra cae, si se la suelta; terminado su crecimiento, muere no habiendo sido nunca más que un roble, es decir, todo lo que podía llegar a ser.

Con el reino animal el aspecto de los entes cambia completamente. Regidos, como los de los vegetales, por principios internos, los movimientos de los animales no se explican, no obstante, únicamente por ellos. Un perro puede hacer otra cosa que caer por su propio peso o crecer a través de su propia vida, se desplaza en el espacio para buscar una presa, se abalanza para cogerla, corre para transportarla, acciones todas que suponen que la presa en cuestión, existiendo ante todo para sí misma, existe también para el perro. La cabra no existe para el arbusto que come, sino que el arbusto existe para ella, cualquiera que sea, por otra parte, su modo de existir. Esta existencia de un ente para otro, que comienza con la animalidad y se desarrolla en el hombre, es precisamente un conocimiento. Hay conocimiento en el mundo, he ahí el hecho. En qué condiciones es posible un conocimiento en general, tal es el problema.

Planteemos el problema con todo su rigor. ¿Qué significa decir que un ser vivo toma conciencia de otro ser? Si lo consideramos en sí mismo, este ser cognoscente es ante todo su propia esencia, es decir, que se ordena dentro de un género, se define por una especie y se individualiza por todas las propiedades que le distinguen de los entes de la misma naturaleza. En tanto que tal, es ésto y ninguna otra cosa; un perro, una cabra, un hombre. Pero, en tanto que cognoscente, sucede que se hace también otra cosa distinta de sí mismo, puesto que la presa que el perro persigue, el arbusto que la cabra come, el libro que el hombre lee, existen de una cierta manera en el perro, en la cabra, en el hombre. Ya que estos objetos están ahora en los sujetos que los conocen, es

preciso que los sujetos se hayan hecho en cierto modo estos objetos. Conocer es, pues, ser de una manera nueva y más rica que las precedentes, puesto que es esencialmente introducir en lo que es primariamente por sí, lo que otra cosa es primariamente por sí misma[2]. Este hecho se expresa diciendo que, conocer una cosa es una manera de hacerse esa cosa[3].

Se impone una primera observación, si se quiere dar a estas constataciones su completo alcance. Cualquiera que sea la interpretación ulterior de estos hechos en la que uno se detenga, está claro que estamos aquí en presencia de dos géneros de entes diferentes. Entre lo que sólo es él, y aquello cuyo ser es capaz de dilatarse para poseer el ser de otros, hay una distancia considerable, exactamente la que separa lo material de lo espiritual. Todo lo que hay en un ente de cuerpo o materia tiene por efecto estrecharlo, limitarlo; todo lo que contiene de espiritual tiene por efecto ensancharlo, amplificarlo. En el grado más bajo, el mineral, que sólo es lo que es; en el grado supremo, o, por decirlo mejor, más allá de todo grado concebible, Dios que es todo; entre los dos, el hombre, el cual, en cierto modo, es capaz de llegar a ser todo

2. En lenguaje tomista, puesto que un ente se define por su forma, un ente cognoscente se distingue de un ente no cognoscente en que posee, además de su forma propia, la forma de la cosa que conoce: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, *III de Anima* (tex. 37) quod anima est quodammodo omnia". *Sum. theol.*, I, 14, 1 ad *Resp.*

3. Tal es el sentido de la famosa fórmula de Juan de Santo Tomás: "Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere, *ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se*". JOANES A SANCTO THOMA, *De anima*, qu. IV, art. 1. La fórmula no es del propio Santo Tomás, pero traduce fielmente el fondo de su pensamiento. Para su interpretación, se podrá seguir la controversia entre M. N. Balthasar y el P. Garrigou-Lagrange, en *Revue néo-scolastique de philosophie*, 25 (1933), 294-310 y 420-441.

por sus sentidos y su inteligencia[4]. El problema del conocimiento es, en el fondo, el del modo de existencia de un ser espiritual, pero que no es pura espiritualidad.

Una segunda observación viene a confirmar la primera: no hay dos soluciones concebibles al problema del conocimiento: una para la inteligencia, otra para el sentido. El conocimiento sensible y el conocimiento intelectual pueden ser, y efectivamente son, dos especies diferentes o dos grados diferentes de un mismo género de operación, pero dependen de la misma explicación. Si hubiera que introducir un corte ideal en el orden universal, convendría hacerlo pasar entre el animal y la planta, no entre el animal y el hombre. Por restringido que sea su campo de extensión, el animal se incrementa ya con el ser de otro a través de la sensación que experimenta; está, pues, neta, aunque incompletamente todavía, liberado de la pura materialidad[5]. Tenemos que describir las operaciones cognoscitivas de tal modo que se puedan

4. *In III de Anima,* lect. 13; ed. Pirotta, n. 790. Cf. "Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectu, in quo, quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo, quodammodo, cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt". *Sum. theol.,* I, 80, 1, ad *Resp.* "Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in *2 de Anima* dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis est cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus... Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis..., sequitur quod ipse sit in summo cognitionis". *Sum. theol.,* I, 14, 1, ad *Resp.* Cf. *In II de Anima,* lect. 5, ed. Pirotta, n. 283.

5. "Hujusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliqualiter". *In lib. de Anima,* II, 5, ed. Pirotta, n. 282.

vincular a un mismo principio y juzgar por las mismas reglas la inteligencia y la sensación.

Una primera condición de posibilidad de este conocimiento es que las cosas participen en cierto grado de la inmaterialidad. Un universo que se suponga puramente material y desprovisto de todo elemento inteligible será, por definición, opaco al espíritu. Puesto que no lo es, fuera de un intelecto que puede, en cierto modo, llegar a ser una cosa, debe haber en esta misma cosa un aspecto según el cual ésta sea susceptible de hacerse, en cierto modo, espíritu. El elemento del objeto asimilable por un pensamiento es precisamente su forma. Decir que el sujeto cognoscente se hace el objeto conocido equivale, en consecuencia, a decir que la forma del sujeto cognoscente se incrementa con la forma del objeto conocido [6]. Sabíamos ya, desde un punto de vista metafísico, que este íntimo parentesco entre el pensamiento y las cosas era posible, puesto que el universo, hasta en sus partes más pequeñas, es una participación en la suprema inteligibilidad que es Dios: ahora constatamos que éste es necesariamente requerido para que hechos tales como las ideas y las mismas sensaciones sean concebibles. No basta con procurar un punto de encuentro entre el pensamiento y las cosas, hacen falta también cosas tales que el pensamiento pueda encontrarlas.

Una vez conocida esta doble asimilación, ¿qué pasa con la noción de conocimiento? Un mismo hecho se ofrecerá bajo dos aspectos, según que se le examine desde el punto de vista de lo que aporta el objeto conocido, o desde el punto de vista de lo que aporta el sujeto cognoscente. Describir el conocimiento adoptando uno de estos dos aspectos complementarios, y expresándose como si se le examinara desde el otro, es meterse en inextricables dificultades.

Examinemos en primer lugar el punto de vista del objeto, que es el más fácilmente comprensible. Para permanecer fiel a los principios que acabamos de establecer, hay que admitir que el ser del objeto se impone al ser del sujeto que lo conoce. Si conocer una cosa es hacerse esa cosa, es necesario que, en el momento en el que se

6. Ver más arriba, p. 405, nota 2.

realiza el acto de conocimiento, se constituya un nuevo ente, más amplio que el primero, precisamente porque incluye en una unidad más rica al ente que conoce, tal como era antes de conocer, y lo que ha llegado a ser después que se ha incrementado con el objeto conocido. La síntesis que se produce entonces implica, pues, la fusión de dos entes que coinciden en el momento de su unión. El sentido difiere del sensible, y el intelecto difiere del inteligible, pero ni el sentido difiere de lo sentido, ni el intelecto del objeto actualmente conocido por él; el sentido, considerado en su acto de sentir, se confunde literalmente con el sensible considerado en el acto por el cual es sentido, y el intelecto, considerado en su acto de conocer, se confunde con el inteligible considerado en el acto por el que es conocido: *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu*[7].

Se puede considerar como un corolario inmediato de este hecho la tesis tomista según la cual todo acto de conocimiento supone la presencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente. Los textos que lo afirman son numerosos, explícitos y tanto menos se puede restringir su alcance cuanto que, como vemos, se limitan a formular de otro modo la tesis fundamental que ve en el acto de conocimiento la coincidencia del intelecto, o del sentido, con su objeto. No obstante, se presenta una complicación que requerirá introducir un nuevo dato en nuestro análisis: la especie sensible en lo que respecta al conocimiento sensible, la especie inteligible en lo que respecta al conocimiento intelectual.

Partamos del hecho de que el conocimiento de un objeto es la presencia del objeto mismo en el pensamiento; también es preciso que el objeto no le invada hasta el punto de que deje de ser un pensamiento. De hecho, las cosas suceden así. La vista percibe la forma de la

7. "Unde dicitur in. *III lib. de Anima,* quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligible in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus, informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus alius est a sensibili, vel intelligibili, quia utrumque est in potentia". *Sum. theol.,* I, 14, 2, ad *Resp.* Cf. *In lib. de Anima,* III, lect., 2, ed. Pirotta, nn. 591-593 y 724.

piedra, pero no se petrifica; el intelecto concibe la idea de madera, pero no se lignifica; por el contrario, continúa siendo lo que era y conserva, incluso, disponibilidades para hacerse también otra cosa. Cuando se quiere tener en cuenta este nuevo factor, el problema del conocimiento se plantea en esta forma más compleja; ¿bajo qué condición el sujeto cognoscente puede hacerse el objeto conocido, sin dejar de ser él mismo?

Para encarar esta dificultad, Santo Tomás introduce la idea de *especie*. Cualquiera que sea el orden de conocimiento que se considere, existe un sujeto, un objeto y un intermediario entre el objeto y el sujeto. Así sucede ya en las formas más inmediatas de la sensación, tales como el tacto y el gusto [8], y se hace cada vez más manifiesto a medida que nos elevamos en la escala del conocimiento. Para resolver el problema planteado, bastaría, pues, concebir un intermediario tal que, sin dejar de ser el objeto, fuese capaz de hacerse el sujeto. Cumplida esta condición, la cosa conocida no invadiría el pensamiento, lo que en efecto no hace, y sería, no obstante, conocida por la presencia de su *species* en el pensamiento que la conoce.

Para concebir un intermediario tal como el hecho mismo del conocimiento obliga a determinar, hay que renunciar a representárselo. Es ya peligroso imaginar las especies sensibles como sensaciones que se transmitieran en el espacio, pero cuando se trata de una forma inteligible, su prolongamiento hacia nuestro pensamiento no puede ser concebido más que como de naturaleza inteligible. Incluso, no hablamos aquí ya de prolongamiento, pues hemos salido de lo físico para entrar en lo metafísico. La operación que analizamos transcurre completamente fuera del espacio, y lo inteligible de la cosa, que está en el espacio por su materia, no tiene que franquear ningún espacio para alcanzar la intelección del pensamiento, que se sostiene en el espacio por medio de su cuerpo. Para la intelecceión de un problema semejan-

8. *In lib. de Anima*, II, lect. 15, ed. Pirotta, nn. 437-438. Ver M. D. Roland-Gosselin, *Ce que saint Thomas pense de la sensation immédiate et de son organe*, en *Rev. des Sciences philos. et théolog.*, 8 (1914), 104-105.

te, ningún obstáculo más funesto que la imaginación; aquí sólo se trata de otorgar al pensamiento y a las cosas lo que requieren para poder hacer lo que hacen: algo por lo que el objeto pueda coincidir con nuestro intelecto, sin destruirse a sí mismo y sin que nuestro intelecto deje de ser lo que es.

Por consiguiente, tenemos que concebir la *species*, que debe cumplir este papel, como aquello que no es más que lo inteligible o lo sensible del objeto mismo, con otro modo de existencia. Prácticamente, resulta poco menos que imposible hablar de ella sin expresarse como si la especie fuera una imagen, un equivalente o un sustituto del objeto, y el propio Santo Tomás no deja de hacerlo; pero hay que comprender que la especie de un objeto no es un ente, y el objeto otro ente; ella es el objeto mismo por modo de especie, es decir, el objeto considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre un sujeto. Únicamente con esta condición se podrá decir que no es la especie del objeto la que está presente en el pensamiento, sino el objeto a través de su especie; y como es la forma del objeto la que es en él el principio activo y determinante, es también la forma del objeto la que se hará, a través de su especie, el intelecto que la conozca. Toda la objetividad del conocimiento humano radica a fin de cuentas en el hecho de que no es un intermediario sobreañadido, o un sustituto distinto el que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa, sino que es la especie sensible de esa misma cosa la que, hecha inteligible por el intelecto agente, se ha convertido en la forma de nuestro intelecto posible[9]. Una última consecuen-

9. Ver la sorprendente fórmula que da Santo Tomás de esta operación: "Cum vero praedictas species (*scil.*, intelligibles) in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilitis". *Compendium theologiae*, cap. 83. El término de "similitudo" por el que Santo Tomás designa a menudo la especie (por ejem. *Cont. Gent.*, II, 98), debe tomarse en el sentido fuerte que recibe entonces: una participación de la forma, que la representa porque no es más que esta forma misma prolongada. La "similitudo formae" no es un cuadro ni siquiera un calco, sin el cual el conocimiento no captaría más que las sombras de los objetos: "Sciendum est autem quod, cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in

cia derivada del mismo principio terminará por poner en evidencia la continuidad de la especie con la forma del objeto.

Hemos dicho que era necesario introducir la noción de *species* en el análisis del conocimiento, a fin de salvaguardar la individualidad del sujeto y del objeto. Supongamos ahora que, para asegurar mejor su individualidad y su distinción, otorgáramos a la especie que les une una existencia propia, el objeto del conocimiento dejará de ser la forma inteligible de la cosa conocida en favor de la especie inteligible que acaba de sustituir a ésta. Dicho de otro modo, si las especies fueran entes distintos de sus formas, nuestro conocimiento se referiría a las especies en lugar de referirse a los objetos [10]. Consecuencia inaceptable por dos razones: en primer lugar porque en este caso todo nuestro conocimiento dejaría de referirse a realidades exteriores para no alcanzar más que sus representaciones en la conciencia, de suerte que iríamos a parar al error platónico, que cree que nuestra ciencia es una ciencia de ideas, mientras que es una ciencia de las cosas; a continuación, porque ningún criterio de certeza sería ya concebible, quedando cada uno como único juez de la verdad, desde el momento en que se trata de lo que capta su pensamiento, y no de lo que es independientemente de él. Puesto que hay ciencia demostrativa en lo

cognoscente, sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae". *In Metaph.*, lib. VI, lect. 4, ed. Cathala, n. 1234. Cf. 1235-1236. Llegaremos a la definición tomista de verdad porque tener la "semejanza" de la forma equivale a tener la forma.

10. Quidam posuerunt, quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi; et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, id est speciem intelligibilem in se receptam: et secundum hoc species hujusmodi est ipsum *quod* intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex doubus", etc. *Sum. theol.*, I, 85, 2, ad *Resp.* "Intellectum est in intillegente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu; in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu; unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus". *Ibid.*, ad 1m.

que respecta a las cosas, y no simples opiniones, es preciso que los objetos del conocimiento sean las mismas cosas, y no imágenes que se distinguirían de ellas. La especie no es, pues, *aquello que* el pensamiento conoce de la cosa, sino *aquello por lo que éste la conoce* [11], y ningún intermediario se interpone, en el acto de conocimiento, entre el pensamiento y su objeto.
Trasladémosnos ahora para examinar el mismo acto desde el punto de vista del pensamiento: ¿con qué aspecto nos aparecerá?

Lo que primeramente llama la atención es que el acto de conocimiento es un acto inmanente al sujeto. Entendemos por ello que se realiza en él y en su entero beneficio. A partir de este momento, la unidad del intelecto y del objeto, que tan fuertemente hemos señalado, va a presentar un nuevo aspecto. Hasta ahora, contando con el hecho de que el conocimiento era el acto común del cognoscente y lo conocido, podíamos permitirnos decir indiferentemente que el pensamiento se hacía el objeto de su conocimiento, o que el objeto se hacía el conocimiento que el pensamiento alcanzaba de él. En adelante, vemos claramente que al hacerse inteligible la cosa en el pensamiento no se hace nada más ni otra que lo que era. Ser conocido, para un objeto que no tiene conciencia del ser, no es un acontecimiento: todo transcurre, para él, como si nada se hubiera producido; el ser del sujeto cognoscente, y solo él, ha ganado algo en esta operación.

Más aún, desde el momento en que el acto de conocimiento es completamente inmanente al pensamiento, por más que digamos que es éste el que se hace objeto, no dejará de ser preciso que el objeto se acomode a la manera de ser del pensamiento, para que este mismo pensamiento pueda llegar a ser objeto. El pensamiento es su

11. "Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligit... Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis (scil. la lógica)", *In lib. de Anima III*, lect. 8, ed. Pirotta, n. 718.

ser más el del objeto, solamente porque el objeto toma en él un ser del mismo orden que el suyo: *Omne quod recipitur in altero, recipitur secundum modum recipientis*. Para que el fuego o el árbol estén en el pensamiento en tanto que conocidos, deben estar en él sin su materia, y solamente por su forma, es decir, según un modo de ser espiritual. Este modo de existencia que tienen las cosas en el pensamiento que las asimila, es lo que se denomina un ser «intencional» [12]. Transformación profunda, si se piensa en ello, del dato concreto por el espíritu que la recibe. Lo que la experiencia le proporciona es un objeto particular, forma y materia; lo que el sentido y después el intelecto reciben de él, es la forma cada vez más aligerada de toda huella material, es decir, su inteligibilidad.

Esto no es todo, pues el acto de conocimiento se eximirá del objeto de un modo más neto todavía produciendo el verbo interior, o concepto. Se da el nombre de concepto a lo que el intelecto concibe en sí mismo y expresa a través de una palabra [13]. La especie sensible, después inteligible, por la que conocemos sin conocerla, era también la forma misma del objeto; el concepto es la semejanza del objeto que el intelecto engendra bajo la acción de la especie. Estamos esta vez en presencia de un verdadero sustituto del objeto, que ya no es ni la sustancia del intelecto que conoce, ni la cosa misma que es conocida, sino un ser intencional, cuya subsistencia es imposible fuera del pensamiento [14], que la palabra designa, y que la definición fijará más tarde.

A partir de aquí se ve más claramente qué compleja relación une el conocimiento a su objeto. Entre la cosa, considerada en su propia naturaleza, y el concepto que

12. *In lib. de Anima*, II, lect. 24, ed. Pirotta, nn. 552 y 553.
13. "Dico autem intentionem intellectam (*sive* conceptum) id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum". *Cont. Gent.*, IV, 11.
14. *In lib. de Anima*, II, 12, ed. Pirotta, nn. 378-380, *Sum. theol.*, I, 88, 2 ad 2m.

forma de ella el intelecto, se introduce una doble semejanza que es importante saber distinguir. En primer lugar, la de la cosa en nosotros, es decir, la semejanza de la forma que es la especie, semejanza directa, expresada de suyo por el objeto e impresa en nosotros por él, tan indiscernible de él como lo es del sello la acción que ejerce sobre la cera, semejanza, por consiguiente, que no se distingue de su principio, porque no es una representación de él, sino una promoción y como una especie de prolongación suya. A continuación, la semejanza que concebimos en nosotros de la cosa, y que, en lugar de ser su forma misma, no es más que su representación [15]. De qué modo está garantizada la fidelidad del concepto a su objeto, tal es ahora la cuestión.

Que el concepto de la cosa, primer producto del intelecto, sea realmente distinto de la cosa, es imposible dudar de ello. Su disociación se efectúa, por así decirlo, experiencialmente ante nuestros ojos, puesto que el concepto de hombre, por ejemplo, no existe más que en el intelecto que lo concibe, mientras que los hombres continúan existiendo en la realidad, incluso una vez que dejan de ser conocidos. Que el concepto no sea tampoco la especie misma, introducida directamente en nosotros por el objeto, no es menos evidente, puesto que, como acabamos de ver, la especie es en nosotros la causa del concepto [16]. Pero a falta de una identidad entre el conocimiento

15. "Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format, in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat deffinitio... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem. Quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat". *Cont. Gent.*, I, 53, ad *Ulterius autem.*

16. "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in

y el objeto conocido, o, incluso, entre la especie inteligible y el concepto, podemos al menos constatar la identidad entre el objeto y el sujeto que engendra en sí la semejanza del objeto. El concepto no es la cosa, pero el intelecto que lo concibe es verdaderamente la cosa de la que se forma un concepto. El intelecto que produce el concepto de libro no lo hace sino porque se ha hecho la forma de un libro, gracias a la especie, que no es sino esta forma; y he ahí por qué el concepto semeja necesariamente a su objeto. Del mismo modo que, al principio de la operación, el intelecto era uno con el objeto porque era uno con su especie, del mismo modo también, al final de la operación, el intelecto no tiene en sí más que una representación fiel del objeto, porque antes de producirla, el intelecto, en cierto modo, se había hecho el objeto. El concepto de un objeto se le parece, porque el intelecto debe ser fecundado por la especie del objeto para ser capaz de engendrarlo [17].

intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in acto per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipi de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III Anima (com. 12). Hoc significatur per vocem". *Oe potentia*, qu. XI, art. 5, ad *Resp.* Cf. *Ibid.*, qu. VIII, art. 1, ad *Resp.* Qu. IX, art. 5, ad *Resp. De Veritate* qu. III, art. 2, ad *Resp.*

17. Ver, *De natura verbi intellectus*, desde: Cum ergo, intellectus, informatus specie natus sit agere...", hasta: "Verbum igitur cordis...": especialmente la expresiva fórmula: "Idem enim quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum objectum (*scil.* conceptum) formatur, et manet cum objecto formato". Al no poder establecer una identidad entre el concepto y el objeto, Santo Tomás mantiene al menos la continuidad de la inteligibilidad de las cosas y de la que permite al intelecto introducir en el concepto. Por esta razón, los textos en los que Santo Tomás declara que el objeto inmediato del intelecto es el concepto, no la cosa, no contradicen en nada la objetividad del concepto. Al contrario, si nuestro intelecto tuviera una intuición inmediata del objeto (como la vista ve el color), el concepto for-

La operación por la que el intelecto engendra en sí el concepto es una operación natural; realizándola, hace simplemente lo que es propio de su naturaleza hacer, y siendo el proceso de la operación tal como acabamos de describir, se puede concluir que su resultado es necesariamente infalible. Un intelecto que sólo expresa lo inteligible si el objeto lo ha imprimido anteriormente en él no puede errar en su expresión. Designemos por el término de «quididad» la esencia de la cosa así conocida; podremos decir que la quididad es el objeto propio del intelecto, y que éste no se equivoca nunca al aprehenderla. Si, para simplificar el problema, se hace abstracción de las causas accidentales de error que pueden falsear la experiencia,se constatará que sucede así. De derecho, y casi siempre de hecho, un intelecto humano puesto en presencia de un roble forma en sí el concepto de árbol y, puesto en presencia de Sócrates o de Platón, forma en sí el concepto de hombre. El intelecto concibe las esencias tan infaliblemente como el oído percibe los sonidos y la vista los colores [18].

mado a continuación de esta intuición no sería más que una imagen de nuestra intuición y, en consecuencia, una imagen mediata del objeto. Al considerar el concepto, objeto inmediato del intelecto, como el producto de este intelecto en tanto que fecundado por el objeto mismo, Santo Tomás piensa garantizar la continuidad más estricta entre la inteligibilidad del objeto y la del concepto. Desde este punto de vista, aparece plenamente la necesidad de establecer la especie como un principio, no como un objeto de conocimiento. Existe el objeto, que no es captado en sí por una intuición; existe la *species*, que no es siempre más que el objeto, y tampoco es captada por una intuición; existe el intelecto, informado por la *species*, que se hace así el objeto, y que no tiene tampoco la intuición directa de lo que se ha hecho; finalmente hay el concepto, primera representación consciente del objeto: *ninguna representación intermedia separa pues el objeto del concepto que lo expresa*, y esto es lo que confiere a nuestro conocimiento conceptual su objetividad. Todo el peso de la doctrina descansa, pues, en la doble aptitud de nuestro intelecto: 1.º para hacer la cosa: 2.º para engendrar el concepto mientras que se encuentra formado así.

18. "Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus: unde sicut sensibilium propiorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est". *De Verit.*, qu. I, art. 12, ad *Resp.* Cf. *Sum. theol.*, I, 16, 2: "Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, ne-

El concepto se hace conforme, normalmente, a su objeto; y sin embargo, su presencia en el intelecto no constituye todavía la presencia de una verdad. Todo lo que se puede decir de él, por el momento, es que está ahí, y el propio intelecto que lo ha formado no sabe cómo lo ha hecho. Este concepto no ha nacido de una reflexión del intelecto considerando la especie inteligible y esforzándose a continuación por fabricar una imagen que se le parezca; la unidad del intelecto y de la especie, garantía de la objetividad del conocimiento, impide que se suponga ningún desdoblamiento de este tipo[19]. La consecuencia más evidente de esta continuidad en la operación es que, si el concepto se conforma al objeto, el intelecto que lo engendra así no sabe nada de ello. Esta aprehensión simple y directa de la realidad por el intelecto no supone, pues, por su parte ninguna actividad consciente y refleja; es la operación de un ente que obra según su naturaleza y bajo la acción de una realidad exterior, antes que la actividad libre de un espíritu que domina esta realidad y la enriquece.

Para que esta conformidad del concepto al objeto se haga algo conocido y tome forma de verdad en una conciencia, es preciso que el intelecto añada algo suyo a la realidad exterior que acaba de asimilar. Esta adición comienza en el momento en el que, no contento con aprehender una cosa, emite un juicio sobre ésta y dice: ésto es un hombre, ésto es un árbol. Esta vez el intelecto aporta verdaderamente algo nuevo, una afirmación que sólo existe en él, y no en las cosas, pero de la que podrá pre-

cesse est quod intellectus in quantum est cognoscens sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens".

19. "Sed sciendum est quod cum reflexio fiat redeundo super Idem; hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur, gignitio verbi non est reflexa". *De nat. verbi intellectus*. "Non enim intellectus noster inspiciens hanc speciem (*scil.* intelligibilem) tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus; sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus nos intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed in ipsa specie, formatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in objectum primum". *Ibid.*

guntarse si corresponde o no a la realidad. La fórmula que define la verdad como una adecuación de la cosa y del intelecto, *adaequatio rei et intellectus*, expresa simplemente el hecho de que el problema de la verdad no puede tener sentido hasta tanto el intelecto no se haya puesto como distinto de su objeto. Hasta ese momento, puesto que no es más que uno con la cosa *(species)* o no obra más que bajo su presión inmediata *(conceptus)*, estar de acuerdo con ella sería simplemenet estar de acuerdo consigo mismo. Pero he aquí que, una vez llegado el juicio, acto original del pensamiento y que se asienta por sí mismo en el pensamiento, son dos realidades distintas las que están en presencia, y el problema de su relación puede, por consiguiente, plantearse. La verdad no es más que el acuerdo entre la razón que juzga y la realidad que afirma el juicio; el error se reduce por el contrario a su desacuerdo [20].

La *adequatio rei et intellectus* es una de las fórmulas filosóficas más conocidas, pero mientras que para unos significa una verdad profunda, para otros representa la más simplista, la más ingenuamente sofística de las definiciones de la verdad. No pertenece a la historia de la filosofía ni refutar esta doctrina, ni justificarla, pero debe al menos hacerla comprender, lo que no es posible sin atraer la atención sobre el sentido que adquiere esta fórmula en la ontología existencial de Santo Tomás de Aquino.

Tomada en sí misma, la noción de verdad se aplica directamente no a las cosas, sino al conocimiento que tiene el pensamiento de ellas. Como hemos dicho, no hay verdad ni error posible más que ahí donde hay juicio. Pero el juicio es una operación de la razón que asocia o disocia conceptos. Es en el pensamiento donde reside la verdad propiamente dicha. Con otras palabras, son los pensamientos, y no las cosas, los que son verdaderos. En cambio, si se examina la relación del pensamiento a las cosas desde el punto de vista de su fundamento, habrá que decir que la verdad está en las cosas, más bien que en el pensamiento. Digo que Pedro existe; si este juicio de existencia es verdadero, es porque efectivamente Pedro

20. *Qu. disp. de Veritate,* qu. 1, art. 3, ad *Resp.*

existe. Digo que Pedro es un animal racional; si digo la verdad, es porque Pedro es efectivamente un ser vivo dotado de razón. Vayamos más lejos todavía y digamos que una cosa no puede ser ella misma y su contraria; si este principio es cierto, es porque, en efecto, cada ente es el ente que es, y no otro; y este principio es evidentemente verdadero porque el fundamento primero de toda la verdad que se pueda decir acerca de un ente cualquiera, es el hecho primigenio, indudable, de que este ente es lo que es.

Hasta aquí el realismo tomista no es más que el heredero de todo lo sano que había en el realismo anterior, al cual apela expresamente y con razón [21]. No obstante, lo sobrepasa, aquí como en otros puntos, al profundizarlo en el sentido existencial. Considerada en su forma, por así decir, estática o esencial, la verdad ontológica significa simplemente que la verdad es un trascendental: *ens et verum convertuntur*. En efecto, todo lo que es, es inteligible, es decir, objeto de un conocimiento verdadero actual o posible. Al extender esta relación abstracta de convertibilidad al caso real de Dios, se ve inmediatamente que, no solamente de derecho, sino de hecho, todo lo que es, es actualmente conocido en su verdad, adecuadamente y tal como es. Sin embargo, no está ahí tampoco el fundamento último de esta tesis, pues la anterioridad del ser a la verdad comienza allí donde comienza el ser, en Dios. El conocimiento divino es verdadero porque es adecuado al ser divino. Digamos más bien que le es idéntico. Si Dios es verdad es porque su verdad es una con su existir, por una identidad de la cual la adecuación de nuestro conocimiento verdadero con el objeto no es más que una lejana y deficiente imitación.

Aunque lejana y deficiente es, no obstante, una imitación fiel, con tal que, al menos, se la entienda tal como es. Este es el momento de recordar que los objetos de

21. Ver las fórmulas de San Agustín, de San Anselmo, de San Hilario de Poitiers, de Avicena y de Isaac Israeli, acumuladas por Santo Tomás en las *Qu. disp. de Veritate*, qu. 1, art. 1, ad *Resp.* Acerca del carácter intrínseco al ser de la verdad así entendida, ver las justas observaciones del P. PEDRO DESCOQS, S. J., *Institutiones metaphysicae generalis*, Paris, G. Beauchesne, 1915, t. I, pp. 350-363.

conocimiento son entes solamente porque Dios los crea y los conserva como actos de existir. La metafísica preside la noética, como preside todo el resto de la filosofía. En una doctrina como ésta, la verdad sólo realizará, pues, la adecuación del entendimiento y del ente si alcanza la adecuación del entendimiento y del acto de ser. Por esta razón, y como hacíamos observar con el propio Santo Tomás, el juicio es la operación más perfecta del entendimiento, puesto que únicamente él es capaz de alcanzar, más allá de la esencia de los entes que el concepto aprehende, este *ipsum esse* del que se sabe que es la fuente misma de toda realidad [22].

Por ello se ve además qué importante es el papel que juega la captación de las existencias concretas en la noética de Santo Tomás. Se repite sin cesar que el primer principio tomista del conocimiento es la noción de ente, y se tiene toda la razón. Primero en el orden de la simple aprehensión de los conceptos, el ente lo es al mismo tiempo en el orden del juicio. Es preciso que lo sea, puesto que todo juicio está formado por conceptos. Hay que añadir, no obstante, que la palabra principio se entiende en dos sentidos diferentes en la filosofía de Santo Tomás, por lo demás, como en toda filosofía. Descartes reprochó vivamente a la escolástica haber establecido, como primer principio, la noción universal de ente y el principio de identidad que deriva inmediatamente de él. De nociones tan formalmente abstractas, preguntaba Descartes, ¿qué conocimientos reales se puede esperar que salgan? De donde se desprende su propia conclusión: no es el principio de identidad o de contradicción, por evidente que sea, sino el primer juicio de existencia, el que constituye el primer principio de la filosofía. Si conocer es progresar de existencias en existencias, el primer principio de la filosofía no puede ser más que el juicio de existencia que precede y condiciona todos los demás: Yo pienso, luego yo soy.

Descartes tenía razón, al menos en el sentido de que así subrayaba, hasta el punto de hacerla en lo sucesivo

22. Para las consecuencias epistemológicas de este principio, ver E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, ch. VIII, pp. 231-239.

inolvidable, la distinción entre los principios reguladores del pensamiento, tal como el principio de identidad o de contradicción, y los principios de adquisición del conocimiento, tal como era para él el *Cogito*. Por el contrario, en tanto que acusaba a la escolástica de haber erigido al principio de contradicción en principio de adquisición del conocimiento, su crítica carecía de base, al menos en lo que concierne a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. El «principio-comienzo» de la filosofía tomista no es otro que la percepción sensible de los entes concretos actualmente existentes. Todo el edificio de un saber de tipo tomista, desde la más humilde de las ciencias hasta la metafísica, reposa en esta experiencia existencial fundamental, acerca de cuyo contenido el conocimiento humano nunca dejará de hacer un inventario cada vez más completo.

A partir de este punto central, se ve cómo se juntan las tesis maestras de la noética tomista y cómo se ponen de acuerdo los textos que sus intérpretes tienen costumbre de oponer. En primer lugar, es verdad que el primer objeto conocido es la cosa: *id quod intelligitur primo est res*, con tal que esté presente en el pensamiento a través de su especie: *res, cujus species intelligibilis est similitudo*[23]. Al decir, con este preciso sentido, que el objeto es primer conocido, no se piensa oponer el conocimiento del objeto al concepto que lo expresa, sino al conocimiento del acto intelectual que lo concibe y del sujeto que realiza este acto. La fórmula *id quod intelligitur primo est res* significa, pues: el pensamiento forma en primer lugar el concepto del objeto, después, reflexionando sobre este objeto, constata el acto por el cual acaba de captarlo, y, finalmente, conociendo la existencia de sus actos, se descubre a sí mismo como su fuente común: *et ideo id, quod cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cujus es perfectio ipsum intelligere*[24].

En segundo lugar, es igualmente verdadero decir que el primer objeto del intelecto es la cosa en cuanto dada

23. *Sum. theol.*, I, 85, 2, ad *Resp.*
24. *Sum. theol.*, I, 87, 3, ad *Resp.*

en el concepto. Esto es verdad, a condición de entenderlo en el único sentido que recibe esta proposición en el pensamiento de Santo Tomás, cuando él la formula. Lo que es conocido, en el sentido propio y absoluto del término, no es el ente considerado en su existencia subjetiva propia, puesto que éste continúa siendo lo que es, lo conozca yo o no lo conozca; es únicamente este mismo ente en tanto que se ha hecho mío por la coincidencia de mi intelecto y de su especie, de donde resultará el acto del concepto. Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto, no es negar que sea la cosa, sino, por el contrario, afirmar que es la cosa, en tanto que su inteligibilidad forma completamente la del concepto[25].

Una vez captadas estas tesis directrices de la doctrina tomista, se hace posible concebir una epistemología que sea capaz de prolongarla fielmente, y quizás la poseamos más de lo que habitualmente se piensa.

En el primer plano de tal doctrina, convendría situar una crítica de la Crítica, encargada de indagar si el argumento fundamental del idealismo no implicaría una falsa posición del problema del conocimiento. No hay puente que permita al pensamiento rebasarse para entrar en las cosas, luego el idealismo es verdad, si se supone primariamente que las cosas son para sí y el intelecto también, es decir, si se presupone que su encuentro es imposible. Es contradictorio buscar si nuestras ideas se conforman o no a las cosas, puesto que las cosas solamente son conocidas por nosotros a través de sus ideas; el argumento es irrefutable, y, ahí también, el idealismo es verdadero, siempre que sea otra cosa que una petición de principio. Santo Tomás, se dice, no señaló esta dificultad. Pero quizá es porque anteriormente había resuelto otra, que el idealismo, a su vez, no ha planteado, y cuya solución hace imposible el planteamiento mismo del problema idealista. Santo Tomás no se preguntó en qué condiciones es posible una física matemática; pero se preguntó, en cambio, en qué condiciones podemos tener la idea general de un cuerpo físico cualquiera, al estar quizá preformada la posibilidad de nuestra ciencia

25. *De Potentia,* qu. VIII, art. 1, y qu. IV, art. 5.

en general en la conformidad del más humilde de nuestros conceptos con su objeto. En una doctrina en la que la presencia en nosotros de las cosas es la condición misma de la concepción de las ideas, se hace posible, contrariamente a la tesis idealista, saber si nuestras ideas se conforman o no con las cosas. La verdadera respuesta al problema crítico se encuentra, pues, en una precrítica, en la que la investigación acerca de la posibilidad de un conocimiento en general tenga primacía sobre la posibilidad de la ciencia en particular. Pedir a Santo Tomás una refutación directa de la crítica kantiana, es pedirle la solución de un problema que, desde su propio punto de vista, no tiene ninguna razón de existir.

Una vez libre el terreno por esta nivelación previa, tal vez resultaría que, desde el punto de vista de Santo Tomás, una teoría completa del conocimiento dispensa de lo que, desde Kant, se ha denominado su crítica. Hay conocimiento; este conocimiento es verdadero, en ciertas condiciones al menos [26]. Lo es cada vez que está formado en condiciones normales por un espíritu normalmente constituido. ¿De dónde proviene, pues, que se establezca un acuerdo entre los espíritus, y que haya, más allá del conflicto de las opiniones, una verdad? El intelecto, en la búsqueda del fundamento impersonal de las verdades dadas, reflexiona sobre su acto, y juzga que este fundamento se encuentra, a la vez, en la identidad específica de naturaleza que emparenta todas las razones humanas, y en la objetividad impersonal de las cosas conocidas por estas razones. Pero el acto de un pensamiento que alcanza una cosa, ¿es él mismo concebible? Para saberlo, es preciso que el análisis regresivo, que nos ha llevado hasta el concepto, se eleve desde el concepto al intelecto. ¿Existe en nosotros un principio tal que pueda producir un concepto cuya garantía sea la conformidad con el objeto? Sí, si es verdad que poseemos un intelecto, es decir, a fin de cuentas, si es verdad que no estamos encerrados en nuestro ser, sino capaces de llegar a

26. Ver sobre este punto el importante trabajo del P. ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, en *Mélanges thomistes* (Biblioteca tomista, III), 1923, pp. 253-274.

ser otros por modo de representación[27]. Tal es la posible piedra angular de una teoría tomista del conocimiento. La adecuación del intelecto a lo real, que define la verdad, se afirma legítimamente en una doctrina en la que, reflexionando sobre sí mismo, el intelecto se descubre capaz de hacerse la realidad: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur.* A partir del momento en el que el intelecto, que juzga de las cosas, sabe que no puede concebirlas más que al precio de su unión con ellas, ningún escrúpulo podría impedirle afirmar como válidos los juicios en los que se explicita el contenido de sus conceptos. El hecho inicial del conocimiento, del que este análisis no es sino la progresiva profundización, es, pues, la captación directa de una realidad inteligible, por un intelecto al que sirve una sensibilidad.

27. "In intellectu enim est (*scil.* veritas), sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur". *Qu. disp. de Veritate,* qu. I, art. 9, ad *Resp.*

CAPITULO VIII

EL APETITO Y LA VOLUNTAD

Hasta ahora sólo hemos considerado las potencias cognoscitivas del intelecto humano. Pero el alma no es solamente capaz de conocer, lo es también de desear. Es un carácter que posee en común con todas las formas naturales y que sólo reviste en ella un aspecto particular en cuanto que es una forma dotada de conocimiento. De toda forma, en efecto, deriva una cierta inclinación, el fuego, por ejemplo, tiende, en razón de su forma, a elevarse hacia arriba y a engendrar el fuego en los cuerpos que toca. Pero la forma de los seres dotados de conocimiento es superior a la forma de los cuerpos que están desprovistos de él. En estos últimos, la forma determina en cada cosa el ser particular que le es propio; en otros términos, no le confiere más que su ser natural. La inclinación que deriva de una forma semejante recibe justamente el nombre de *apetito natural*. Los entes dotados de conocimiento, por el contrario, están determinados al ser propio que le es naural por una forma que, sin duda, es su forma natural, pero que al mismo tiempo es capaz de recibir las especies de los demás entes: el sentido recibe las especies de todos los sensibles y el intelecto la especies de todos los inteligibles [1]. El alma humana es, pues, apta para llegar a ser en cierta manera todas las cosas, gracias a los sentidos y a su intelecto; por lo cual se parece además, hasta cierto punto, a Dios, en quien preexisten los ejemplares de todas las criatu-

1. Acerca de la voluntad, J. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg, Carl Winter, 1909.

ras. Luego si las formas de los entes cognoscentes son de un grado superior a las formas desprovistas de conocimiento, es preciso que la inclinación que deriva de ellos sea superior a la inclinación sea natural. Es aquí donde aparecen las potencias apetitivas del alma por las que el animal se inclina hacia lo que conoce [2]. Añadamos además que, al participar en la bondad divina de un modo más amplio que las cosas inanimadas, los animales tienen necesidad de un mayor número de operaciones y de medios para adquirir su perfección propia. Se parecen a esos hombres de los que hemos hablado, que pueden adquirir una salud perfecta, pero a condición de poner por obra una multiplicidad suficiente de medios [3]. El apetito natural, determinado a un solo objeto y a una mediocre perfección, no requiere más que una sola operación para adquirirla. El apetito del animal debe ser, en cambio, multiforme y capaz de extenderse a todo aquello de lo que tienen necesidad los animales; por esta razón, su naturaleza requiere un apetito que se deje guiar por su facultad de conocer y les permita continuamente orientarse hacia todos los objetos que captan [4].

Desde ahora se ve que la naturaleza del apetito está estrechamente ligada al grado de conocimiento del que deriva. No debe asombrar que atribuyamos al alma humana tantas potencias apetitivas como potencias cognoscitivas tiene. Ahora bien, el alma aprehende los objetos por medio de dos potencias, una inferior que es la sensitiva, otra superior que es la potencia intelectual o racional; en consecuencia, tenderá hacia sus objetos por medio de dos potencias apetitivas, una inferior que se denomina *sensualidad,* y que se divide en *irascible* y *concupiscible;* otra superior que se llama *voluntad* [5].

No hay por qué dudar que sean potencias distintas del alma humana. El apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito racional se distinguen como tres grados irreductibles de perfección. Cuanto más cercana a la perfección divina es una naturaleza, tanto más claramente se

2. *Sum. theol.*, I, 80, 1 ad *Resp.*
3. Ver anteriormente, p. 255.
4. *De Veritate,* XXII, 3, ad *Resp.* y ad 2m.
5. *De Veritate,* XV, 3, ad *Resp.*

descubre en ella la semejanza expresa con el Dios creador. Ahora bien, lo que caracteriza la dignidad de Dios es que mueve, inclina y dirige todo, sin ser movido él mismo, inclinado o dirigido por otro. Por tanto, cuanto más cercana a Dios es una naturaleza, menos determinada por El es ésta y más capaz de determinarse a sí misma. La naturaleza insensible que, en razón de su inmaterialidad, está infinitamente alejada de Dios, tenderá hacia un cierto fin; no se podrá decir, sin embargo, que es ella la que tiende hacia este fin, sino únicamente que una inclinación le lleva a él. Tal es la flecha que el arquero dirige hacia su objetivo, o la piedra que tiende hacia abajo[6]. La naturaleza sensitiva, por el contrario, más cercana a Dios, contiene en sí algo que le hace inclinarse, a saber, el objeto deseable que aprehende. No obstante, la inclinación misma no está en poder del animal; está determinada por el objeto. En el caso precedente el objeto de la inclinación era exterior y la inclinación determinada; en el caso presente el objeto es interior, pero la inclinación continúa siendo determinada. Puestos en presencia de lo deleitable, los animales no pueden no desearlo, pues no son dueños de su inclinación en razón de ello se puede decir, con Juan Damasceno, que no actúan, sino que más bien son actuados: *non agunt sed magis aguntur*. La razón de esta inferioridad es que el apetito sensible del animal está ligado, como el propio sentido, a un órgano corporal; su proximidad a las disposiciones de la materia y de las cosas corporales le merece una naturaleza menos apta para mover que para ser movida.

Pero la naturaleza racional, mucho más cercana a Dios que las precedentes, no puede no poseer una inclinación de orden superior y distinta de las otras dos. Como los entes animados, encierra en sí inclinaciones hacia objetos determinados, en tanto, por ejemplo, que es forma de un cuerpo natural pesado y que tiende hacia abajo. Como los animales, posee una inclinación a la que pueden mover y determinar los objetos exteriores que capta. Pero la naturaleza racional posee además una inclinación a la que no mueven necesariamente los ob-

6. *De Veritate*, XXII, 1, ad *Resp.*

jetos deesables que ella aprehende, a los cuales puede inclinarse o no según le plazca, y cuyo movimiento, en consecuencia, no es determinado por otra cosa que por sí misma. Ahora bien, ningún ente puede determinar su propia inclinación hacia el fin, si no conoce primeramente el fin y la relación de los medios a su fin. Pero este conocimiento sólo pertenece a los entes racionales. Un apetito que no está necesariamente determinado desde fuera, está, por consiguiente, estrechamente ligado al conocimiento racional; por ello se le da el nombre de apetito racional o voluntad[7]. Así, la distinción entre la voluntad y la sensualidad resulta ante todo de que una se determina a sí misma, mientras que la otra está determinada en su inclinación, lo cual supone dos potencias de orden diferente. Y como esta diversidad en el modo de determinación requiere una diferencia en el modo de aprehensión de los objetos, se puede decir, consiguientemente, que los apetitos se distinguen como los grados de conocimientos a los que corresponden[8].

Examinemos cada una de estas potencias considerada en sí misma, y en primer lugar el apetito sensitivo o sensualidad. El objeto natural, decimos, está determinado en su ser natural, no puede ser más que lo que es por naturaleza, y, en consecuencia, sólo posee una inclinación única hacia un objeto determinado, y esta inclinación no exige que pueda distinguir lo deseable de lo que no lo es. Basta que el autor de la naturaleza se haya ocupado de conferir a cada ser la inclinación propia que le conviene. El apetito sensitivo, por el contrario, aunque no tiende hacia lo deseable y el bien general que únicamente capta la razón, tiende hacia todo objeto que le es útil o deleitable. Así como el sentido, al que corresponde, tiene por objeto cualquier sensible particular, del mismo modo el apetito sensitivo tiene por objeto cualquier bien particular[9]. No es menos verdad que estamos aquí en presencia de una facultad que, considerada en su propia naturaleza, es únicamente apetitiva y, en modo alguno, cognoscitiva. La sensualidad recibe su nom-

7. *De Veritate,* XXII, 4, ad *Resp.*
8. *Sum. theol.,* I, 80, 2, ad *Resp. De Veritate,* XXII, 4, ad 1m.
9. *De Veritate,* XXV, 1, ad *Resp.*

bre del movimiento sensual, como la visión recibe su nombre de la vista, y como, de un modo general, la potencia recibe su nombre del acto. En efecto, el movimiento sensual, si lo definimos en sí mismo y de modo preciso, no es más que el apetito consecutivo a la aprehensión del sensible por el sentido. Ahora bien, contrariamente a la acción del apetito, esta aprehensión no tiene nada de un movimiento. La operación por la que el sentido capta su objeto está completamente terminada cuando el objeto aprehendido ha pasado a la potencia que lo aprehende. La operación de la facultad apetitiva alcanza, por el contrario, su término en el momento en que el ente dotado de apetito se inclina hacia el objeto que desea. La operación de las potencias que aprehenden semeja así a un reposo, mientras que la operación de la potencia apetitiva se parecería más bien a un movimiento. La sensualidad no depende, pues, en modo alguno, del dominio del conocimiento, sino únicamente del dominio del apetito [10].

En el interior del apetito sensitivo, que constituye una especie de potencia genérica designada con el nombre de sensualidad, se distinguen dos potencias que constituyen sus especies: la *irascible* y la *concupiscible*. El apetito sensitivo posee en común con el apetito natural que uno y otro tienden siempre hacia un objeto que conviene al ente que lo desea. Ahora bien, resulta fácil señalar en el apetito natural una doble tendencia, que corresponde a la doble operación que el ser natural realiza. Por la primera de estas operaciones, la cosa natural se esfuerza por adquirir lo que debe conservar su naturaleza; así el cuerpo pesado se mueve hacia abajo, es decir, hacia el lugar natural de su conservación. Por la segunda operación, cada cosa natural emplea una cierta cualidad activa para la destrucción de todo lo que le puede ser contrario. Y es necesario que los entes corruptibles puedan ejercer una operación de este género, pues, si no poseyeran la fuerza para destruir lo que les es contrario, se corromperían inmediatamente. Así, pues, el apetito natural tiende a dos fines: adquirir lo que es acorde

10. *Sum. theol.*, I, 81, 1, ad *Resp. De Veritate*, XXV, 1, ad 1m.

con su naturaleza, y alcanzar una especie de victoria sobre cada uno de sus adversarios. La primera operación es de orden más bien receptivo; la segunda es más bien de orden activo; y como obrar depende de otro principio que padecer, conviene fijar potencias diferentes en el origen de estas diversas operaciones. Lo mismo sucede en lo que concierne al apetito sensitivo. Por su potencia apetitiva, el animal tiende efectivamente hacia lo que es amigo de su propia naturaleza y capaz de conservarla; esta función la ejerce el apetito concupiscible, cuyo objeto propio es todo lo que los sentidos pueden captar como agradable. Por otra parte, el animal desea de modo manifiesto obtener el dominio y la victoria sobre todo lo que le es contrario, y esta es la función que cumple el apetito irascible, cuyo objeto no es lo agradable, sino por el contrario lo penoso y arduo [11].

El irascible es, pues, evidentemente una potencia diferente del concupiscible. La razón de deseable no es la misma en aquello con lo que simpatizamos que en lo arduo. Generalmente, lo que es arduo o adverso no puede ser vencido sin que nos sea penoso y nos expongamos a algunos sufrimientos. Para batirse, el animal se aparta del placer todopoderoso, y no abandonará la lucha a pesar del dolor que sus heridas le hagan soportar. Por otra parte, el concupiscible tiende a recibir su objeto, pues únicamente desea estar unido a lo que le deleita. El irascible, en cambio, está orientado hacia la acción, puesto que tiende a alcanzar la victoria sobre lo que le pone en peligro. Ahora bien, lo que decíamos del apetito natural es igualmente verdad del sensible; recibir y obrar corresponden siempre a potencias diferentes. Esto se verifica incluso en lo que concierne al conocimiento, puesto que nos hemos visto obligados a distinguir entre el intelecto agente y el intelecto posible. De-

11. *Sum. theol.*, I, 81, 2, ad *Resp.* Esta distinción puede parecer redundante (cf. A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* Paris, E. Flammarion, 1931, p. 215), pero acaba de ser reinventada y largamente estudiada por M. PRADINES, *Philosophie de la sensation,* t. II, *Les sens du besoin,* Les Belles Letres, 1932; t. III, *Les sens de la défense,* Paris, Les Belles Letres, 1934. En psicología moderna, en parte se reencuentra el irascible bajo el nombre de agresividad.

bemos, pues, considerar como dos potencias distintas el irascible y el concupiscible. Pero esta distinción no impide que estén respectivamente ordenados. El irascible, en efecto, está ordenado al concupiscible, del cual es guardián y como defensor. Era necesario que el animal pudiese vencer a sus enemigos, gracias al irascible, para que el concupiscible pueda gozar en paz de los objetos que le son agradables. De hecho, los animales se pelean siempre para procurarse un placer; luchan para gozar los placeres del amor o del alimento. Los movimientos del irascible tienen su origen y su fin en el concupiscible. La cólera comienza por la tristeza y termina en la alegría de la venganza que pertenece al concupiscible; la esperanza comienza por el deseo y termina en el placer. Así, los movimientos de la sensualidad van siempre del concupiscible al concupiscible pasando por el irascible [12].

¿Es posible discernir una diferencia en el grado de perfección entre estas dos potencias, distintas pero estrechamente asociadas? ¿Se puede afirmar la superioridad del concupiscible o del irascible, como hemos constatado la superioridad del apetito sensible sobre el apetito natural? Si se considera aparte la potencia sensitiva del alma, se observa ante todo que tanto desde el punto de vista del conocimiento como del apetito, comporta ciertas facultades que le corresponden legítimamente por el solo hecho de su naturaleza sensible, y otras, por el contrario, que posee en virtud de una especie de participación en esta potencia de orden superior que es la razón. No es que el intelecto y lo sensible vengan, en ciertos puntos, a confundirse; pero los grados superiores de lo sensible lindan con los grados inferiores de la razón, según el principio establecido por Dionisio: *Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum* [13]. Así, la imaginación pertenece al alma sensitiva como algo perfectamente conforme a su propio grado de perfección; lo que percibe las formas sensibles es naturalmente apto para conservarlas. Quizá no pase lo mismo en lo que concierne a la estimativa. Tengamos presentes las funciones que hemos atribuido a esta facultad del or-

12. *De Veritate,* XXV, 5, ad *Resp.*
13. *De Div. Nom.,* c. VII.

den sensible: aprehende especies que los sentidos no son capaces de recibir, puesto que percibe los objetos como útiles o nocivos, y los entes como amigos o enemigos. La apreciación que el alma sensitiva hace recaer así sobre las cosas confiere al animal una cierta prudencia natural, cuyos resultados son análogos a los que la razón obtiene por vías diferentes. Pero parece que el irascible es superior al concupiscible, como la estimativa lo es a la imaginación. Cuando el animal, en virtud de su apetito concupiscible, tiende hacia el objeto que le procura un goce, no hace otra cosa que lo perfectamente proporcionado a la naturaleza propia del alma sensitiva. Pero que el animal, movido por el irascible, llegue a olvidar su placer para desear una victoria que no puede obtener sin dolor, es el hecho de una potencia apetitiva en extremo próxima a un orden superior al sensible. Lo mismo que la estimativa obtenía resultados análogos a los del intelecto, el irascible obtiene resultados análogos a los de la voluntad. En consecuencia, se puede poner al irascible por encima del concupiscible, aunque tenga por fin salvaguardar el acto de éste; es el instrumento más noble con el que la naturaleza ha dotado al animal para mantenerse en la existencia y asegurar su propia conservación [14].

Esta conclusión, que se impone en lo que concierne al animal, vale también para el hombre dotado de voluntad y razón. Las potencias del apetito sensitivo son exactamente de la misma naturaleza en el animal y el hombre racional. Los movimientos realizados son idénticos, únicamente difiere su origen. Tal como se encuentra en los animales, el apetito sensitivo está movido y determinado por las apreciaciones de su estimativa; la oveja teme al lobo porque de modo esponáneo lo juzga peligroso. Pero anteriormente [15] hemos reparado en que la estimativa es reemplazada en el caso del hombre por una facultad cogitativa, que confronta las imágenes de los objetos particulares. Es, pues, la cogitativa quien determina los movimientos de nuestro apetito sensitivo, y como esta razón particular, de naturaleza sensible, está movida y dirigida

14. *De Veritate*, XXV, 2, ad *Resp.*
15. Ver c. V, p. 261.

en el hombre por la razón universal, los apetitos se colocan bajo la dependencia de la razón.

Nada más fácil que asegurarse de ello. Los razonamientos silogísticos parten de premisas universales para concluir de ellas proposiciones particulares. Cuando el objeto sensible se percibe como bueno o malo, útil o nocivo, se puede decir que la percepción de *esto nocivo* o de *esto útil* particular, está condicionada por nuestro conocimiento intelectual de lo nocivo y de lo útil en general. Al obrar sobre la imaginación por medio de silogismos apropiados, la razón puede hacer aparecer tal objeto como placentero o temible, agradable a dañino. Cada uno puede calmar su cólera o apaciguar su temor, al razonarlo [16]. Añadamos por fin que, en el hombre, el apetito sensitivo no puede hacer ejecutar ningún movimiento por la facultad motriz del alma, si no obtiene primeramente el asentimiento de la voluntad. En los animales, el apetito irascible o concupiscible determina inmediatamente ciertos movimientos; la oveja teme al lobo, se da a la fuga inmediatamente. Aquí no hay ningún apetito superior que pueda inhibir los movimientos de origen sensible. No sucede lo mismo en el hombre; sus movimientos no están desencadenados infaliblemente por la inclinación de sus apetitos, sino que, por el contrario, aguardan siempre la orden superior de la voluntad. En todas las potencias motoras ordenadas, las inferiores no mueven más que en virtud de las superiores; el apetito sensitivo, que es de un orden inferior, no podría determinar ningún movimiento sin el consentimiento del apetito superior. Del mismo modo que, en las esferas celestes, las inferiores son movidas por las superiores, el apetito es movido por la voluntad [17].

Estamos aquí en el umbral de la actividad voluntaria y del libre arbitrio propiamente dicho. Para alcanzarlo, bastará atribuir al apetito un objeto propocionado al del conocimiento racional bajo la referencia de la universalidad. Lo que sitúa a la voluntad en su grado propio de perfección, es que tiene por objeto primero y principal lo deseable y el bien como tales; los entes

16. *De Veritate*, XXV, 4, ad *Resp.*
17. *Sum. theol.*, I, 81, 3, ad *Resp.*

particulares no pueden llegar a ser objetos de voluntad más que en la medida en que participan en la razón universal de bien [18]. Determinemos las reacciones que pueden establecerse entre el apetito y este nuevo objeto.

Cada potencia apetitiva está necesariamente determinada por su objeto propio. En el animal desprovisto de razón, el apetito está inclinado infaliblemente por lo deseable que los sentidos captan; el bruto que ve lo deleitable no puede no desearlo. Lo mismo sucede en lo que concierne a la voluntad. Su objeto propio es el bien en general y desearlo es para ella una necesidad natural absoluta. Esta necesidad deriva inmediatamente de su propia definición. Efectivamente, lo necesario es aquello que no puede no ser. Cuando esta necesidad se impone a un ente en virtud de uno de sus principios esenciales, ya sea material o formal, se dice de esta necesidad que es natural y absoluta. En este sentido, se dirá que todo compuesto de elementos contrarios se corrompe necesariamente, y que los ángulos de todo triángulo son necesariamente iguales a dos rectos. Del mismo modo también, el intelecto debe, por definición, adherirse necesariamente a los primeros principios del conocimiento. E igualmente, por fin, la voluntad debe necesariamente adherirse al bien en general, es decir, al fin último, que es la bienaventuranza. Es demasiado poco decir que una necesidad natural semejante no repugna a la voluntad; ella es el principio formal de su esencia. Así como en el origen de todos nuestros conocimientos especulativos se encuentra la intelección de los principios, la adhesión de la voluntad al fin último se encuentra en el origen de todas nuestras operaciones voluntarias. Y no puede suceder de otro modo. Lo que un ente posee por las exigencias de su propia naturaleza y de una posesión invariable, es necesariamente en él el fundamento y el principio de todo lo demás, tanto propiedades como operaciones. Pues la naturaleza de cada cosa y el origen de todo movimiento residen siempre en un principio invaria-

18. *De Veritate*, XXV, 1, ad *Resp.* Toda la jerarquía de las relaciones entre los diversos tipos de formas y los diversos tipos de apetición, está resumida con una maestría insuperable en *Cont. Gent.*, II, 47, ad *Amplius.*

ble[19]. Concluyamos, pues. La voluntad quiere necesariamente el bien en general; esta necesidad significa simplemente que la voluntad no puede no ser ella misma, y esta adhesión inmutable al bien como tal constituye el primer principio de todas sus operaciones.

¿Del hecho de que la voluntad no pueda no querer el bien en general: *bonum secundum communem boni rationem*[20], se sigue que quiera necesariamente todo lo que quiere? Es evidente que no. Retomemos el paralelo entre el apetito y el conocimiento. La voluntad, decíamos, se adhiere natural y necesariamente al fin último que es el Soberano Bien, como el intelecto presta una adhesión natural y necesaria a los primeros principios. Ahora bien, hay proposiciones que son inteligibles para la razón humana, pero que no están unidas a esos principios por un nexo de conexión necesaria. Tales son las proposiciones contingentes, es decir, todas aquellas que es posible negar sin contradecir los primeros principios del conocimiento. La adhesión inmutable que el intelecto otorga a los principios no le obliga a aceptar tales proposiciones. Pero es a partir de las proposiciones que se denominan necesarias, en cuanto derivan necesariamente de los primeros principios, de donde se puede deducirlas por vía de demostración. Negar estas proposiciones equivaldría a negar los principios de los que éstas derivan. Luego si el intelecto percibe la conexión necesaria que religa estas conclusiones a sus principios, debe aceptar necesariamente las conclusiones, como acepta los principios de donde las deduce; pero su asentimiento no tiene nada de necesario mientras una demostración no le permita descubrir la necesidad de esta conexión. Lo mismo en lo que concierne a la voluntad. Existe un gran número de bienes particulares tales que se puede ser feliz sin poseerlos; no están ligados a la bienaventuranza por una conexión necesaria y, en consecuencia, la voluntad no está naturalmente obligada a quererlos.

Consideremos ahora los bienes que están unidos a la bienaventuranza por un nexo de unión necesaria. De modo manifiesto son todos aquellos por los que el hom-

19. *Sum. theol.*, I, 82, 1, ad *Resp.*
20. *Sum. theol.*, I, 59, 4, ad *Resp.*

bre se une a Dios, en quien únicamente consiste la verdadera bienaventuranza; la voluntad no puede no darles su adhesión. Pero se trata ahí de una necesidad de derecho, no de hecho. Del mismo modo que las conclusiones se imponen necesariamente únicamente a aquellos que las ven implicadas en los principios, el hombre solamente se adheriría indefectiblemente a Dios, y a lo que es de Dios, si viera la esencia divina con una visión cierta y la conexión necesaria de los bienes particulares que dependen de ella. Tal es el caso de los bienaventurados que están confirmados en gracia: su voluntad se adhiere necesariamente a Dios, porque ven su esencia. Aquí abajo, por el contrario, nos está negada la visión de la esencia divina; nuestra voluntad quiere necesariamente la bienaventuranza, pero nada más. No vemos con una evidencia inmediata que Dios es el Soberano Bien y la única felicidad; y no descubrimos con una certeza demostrativa el nexo de unión necesario que puede religar a Dios lo que es verdaderamente de Dios. Así, no solamente la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere, sino que como su imperfección es tal que sólo se encuentra colocada en presencia de bienes particulares, podemos concluir que, a excepción del Bien en general, no está obligada nunca a querer lo que quiere[21]. Esta verdad aparecerá con más claridad todavía cuando hayamos determinado las relaciones que se establecen, en el seno del alma humana, entre el entendimiento y la voluntad.

No carece de interés para la comprensión de lo que es nuestro libre arbitrio, investigar si una de estas dos potencias es más noble que la otra y de más eminente dignidad. El intelecto y la voluntad pueden ser considerados, ya en su esencia misma, ya como potencias particulares del alma ejerciendo actos determinados. Por esencia, el intelecto tiene por función aprehender el ente y la verdad considerados en su universalidad; la voluntad, por otra parte, es por esencia el apetito del bien en general. Si se les compara desde este punto de vista, el intelecto se muestra como más eminente y más noble que la voluntad, porque el objeto de la voluntad está com-

21. *De Veritate,* XXII, 6, ad *Resp. De Malo,* III, 3, ad *Resp. Sum. theol.,* I, 82, 2, ad *Resp.*

prendido o incluido en el del intelecto. La voluntad tiende hacia el bien en tanto que deseable; ahora bien, el bien supone el ser: no hay bien deseable más que allí donde hay un ente bueno y deseable; pero el ente es el objeto propio del intelecto; la esencia del bien que la voluntad desea es aquello mismo que el intelecto aprehende y de tal manera que si comparamos los objetos de estas dos potencias, el del intelecto aparecerá como absoluto ,el de la voluntad como relativo, y puesto que el orden de las potencias del alma sigue al orden de sus objetos, debemos concluir que, considerado en sí mismo y de modo absoluto, el intelecto es más eminente y más noble que la voluntad [22].

Nuestra conclusión será la misma si comparamos el intelecto considerado por referencia a su objeto universal y la voluntad considerada como una potencia particular y determinada del alma. El ente y la verdad universal, que el intelecto tiene por objetos propios, contienen la voluntad, su acto, e incluso su objeto, como otros tantos entes y verdades particulares. Respecto del intelecto, la voluntad, su acto y su objeto son materia de intelección, exactamente igual que la piedra, la madera y todos los entes y todas las verdades que el intelecto capta. Pero si se considera la voluntad según la universalidad de su objeto, que es el bien, y el intelecto, por el contrario, como una potencia especial del alma, la relación de perfección que precede se invertirá. Cada intelecto individual, cada conocimiento intelectual y cada objeto de conocimiento constituyen bienes particulares y, con este título, se ordenan en el seno del bien universal, que es el objeto propio de la voluntad. Examinada desde este punto de vista, la voluntad se nos presenta como superior al intelecto y capaz de moverlo.

Hay, pues, inclusión recíproca y, por eso mismo, moción recíproca del entendimiento y de la voluntad. Una cosa puede mover a otra porque constituye su fin. En este sentido, el fin mueve al que lo realiza, puesto que obra con miras a realizarlo. El intelecto mueve a la voluntad, puesto que el bien que el inteleceto aprehende es el objeto de la voluntad y la mueve a título de fin. Pe-

22. *Sum. theol.*, I, 82, 3, ad *Resp.*

ro también se puede decir que un ente mueve a otro cuando obra sobre él y modifica el estado en el cual se encuentra; así, lo que altera mueve a lo que es alterado, el motor mueve al móvil, y, en este sentido, la voluntad mueve al intelecto. En todas las potencias activas recíprocamente ordenadas, la que mira al fin universal mueve a las potencias que miran a fines particulares. Esto es fácil de verificar tanto en el orden natural como en el orden social. El cielo, cuya acción tiene por fin la conservación de los cuerpos que se engendran y se corrompen, mueve a todos los cuerpos inferiores que obran solamente con miras a conservar su especie o su propia individualidad. Igualmente el rey, cuya acción tiende al bien general de todo el reino, mueve por sus órdenes a los encargados del gobierno de cada ciudad. El objeto de la voluntad es el bien y el fin en general; las demás potencias del alma no están ordenadas sino en función de bienes particulares, como el órgano visual, que tiene por finalidad la percepción de los colores, y el intelecto, que tiene por finalidad el conocimiento de lo verdadero. La voluntad mueve, por tanto, a sus actos al intelecto y a todas las demás potencias del alma, salvo las funciones naturales de la vida vegetativa que no están sometidas a las decisiones de nuestra libertad[23].

Resulta fácil ahora comprender lo que es el libre arbitrio y las condiciones en las que se ejerce su actividad. En primer lugar se puede considerar como evidente que la voluntad del hombre esté libre de constreñimiento. Algunos filósofos pretenden incluso reducir la libertad humana a esta ausencia de coacción. Es ésta una condición necesaria, pero en modo alguno suficiente, de nuestra libertad. En efecto, está demasiado claro que la voluntad no puede estar nunca constreñida. Quien dice constreñimiento dice violencia, y lo violento es, por definición, lo que contraría la inclinación natural de una cosa. Lo natural y lo violento se excluyen, pues, recíprocamente, y no se concibe que algo posea simultáneamente uno y otro de estos caracteres. Ahora bien, lo volun-

23. *Sum. theol.*, I, 82, 4, ad *Resp.* A. ANCEL, *L'influence de la volonté sur l'intelligence*, en *Revue de philosophie*, 1921, pp. 308-325.

tario no es otra cosa que la inclinación de la voluntad hacia su objeto; si la coacción y la violencia se introdujeran en la voluntad, la destruirían inmediatamente. En consecuencia, del mismo modo que lo natural es lo que se hace según la inclinación de una naturaleza, lo voluntario es lo que se hace según la inclinación de la voluntad, y como es imposible que una cosa sea a la vez violenta y natural, lo es también que una potencia del alma sea simultáneamente constreñida, es decir, violentada y voluntaria [24].

Pero hemos visto que hay más y que, libre de constreñimiento por definición, la voluntad está igualmente libre de necesidad. Negarlo equivale a suprimir de los actos humanos lo que les confiere un carácter reprobable o meritorio. No parece, en efecto, que pudiésemos merecer o desmerecer si realizáramos actos que no estuvieran en nuestro poder evitar. Ahora bien, una doctrina que suprime el mérito, y, en consecuencia, toda moral, debe ser considerada como afilosófica: *extranea philosophiae*. En efecto, si no hay nada en nosotros que sea libre, y si estamos necesariamente determinados a querer, deliberaciones y exhortaciones, preceptos y prohibiciones, alabanzas y censuras, en una palabra, todos los objetos de la filosofía moral desaparecen inmediatamente y pierden toda significación. Una doctrina semejante, decimos, es afilosófica, como lo son todas las opiniones que destruyen los principios de una parte cualquiera de la filosofía, y como lo sería esta proposición: nada se mueve, porque haría imposible toda filosofía de la naturaleza [25]. Ahora bien, la negación del libre arbitrio, cuando no se explica por la impotencia en que se encuentran algunos hombres para ser dueños de sus pasiones, no tiene otro fundamento que sofismas y, ante todo, la ignorancia de las operaciones que las potencias del alma realizan y de la relación que sostienen con su objeto.

El movimiento de toda potencia del alma puede considerarse desde dos puntos de vista: el del sujeto y el del objeto. Tomemos un ejemplo. La vista, considerada

24. *Sum. theol.*, I, 82, 1, ad *Resp.*
25. *De malo*, VI, art. un., ad *Resp.*

en sí misma, puede ser movida a ver de modo más o menos claro si se produce algún cambio en la disposición del órgano visual. Aquí el principio del movimiento se encuentra en el sujeto. Pero puede encontrarse en el objeto, como sucede cuando el ojo percibe un cuerpo blanco al que viene a sustituir un cuerpo negro. El primer género de modificación concierne al ejercicio mismo del acto; hace que el acto se realice o no, y que se realice mejor o peor. La segunda modificación concierne a la especificación del acto, pues la especie del acto está determinada por la naturaleza de su objeto. Consideremos, pues, el ejercicio del movimiento voluntario bajo uno y otro de estos dos aspectos y constatemos en primer lugar que la voluntad no está sometida a ninguna determinación necesaria en cuanto al ejercicio mismo de su acto.

Hemos establecido anteriormente que la voluntad mueve todas las potencias del alma; ella se mueve a sí misma como mueve todo el resto. Quizá se objetará que así se encuentra en potencia y en acto a la vez y bajo el mismo respecto; pero la dificultad sólo es aparente. Consideremos, por ejemplo, el intelecto de un hombre que intenta descubrir la verdad; se mueve a sí mismo hacia la ciencia, pues va de aquello que conoce en acto a lo que ignora y sólo conoce en potencia. Del mismo modo, cuando un hombre quiere una cosa en acto, se mueve a sí mismo a querer otra cosa que no quiere más que en potencia, es decir, en suma, que no quiere todavía. Así, cuando un hombre quiere la salud, esta voluntad que tiene de recobrar la salud le mueve a querer tomar la poción necesaria. En cuanto quiere la salud, comienza a deliberar sobre los medios de adquirirla, y el resultado de esta deliberación es que quiere tomar un remedio. ¿Qué sucede en este caso? La deliberación precede aquí a la voluntad de tomar un remedio; pero la misma deliberación presupone la voluntad de un hombre que ha querido deliberar. Y puesto que esta voluntad no siempre ha querido deliberar, es preciso que haya sido movida por algo. Si es por sí misma, hay que suponer necesariamente una deliberación anterior que procede a su vez de un acto de voluntad. Y como no se puede ascender así al infinito, hay que admitir que el primer movimiento de la voluntad se explica por la acción

de una causa exterior, bajo cuya influencia la voluntad comenzó a querer. ¿Cuál puede ser esta causa? El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente, parece, por encima de la voluntad y del intelecto. Es, pues, el propio Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero El mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. El que mueve lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, mueve también la voluntad según su naturaleza propia; no le imprime, pues, un movimiento obligado, sino, muy por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Luego si consideramos la voluntad en sí misma, como la fuente de los actos que ejerce, no descubriremos ninguna otra cosa que una sucesión de deliberaciones y decisiones, al suponer toda decisión una deliberación anterior y toda deliberación a su vez una decisión. Si nos remontamos al origen de este movimiento, encontramos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que solamente se lo confiere indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad.

Consideremos, por otra parte, el punto de vista de la especificación del acto, que es el del objeto. Ahí tampoco se observa ninguna necesidad. ¿Cuál es, en efecto, el objeto capaz de mover la voluntad? Es el bien aprehendido por el intelecto como conveniente: *bonum conveniens apprehensum*. Si se propone un cierto bien al intelecto, y si el intelecto ve en él un bien sin considerarlo, no obstante, como algo conveniente, este bien no bastará para mover la voluntad. Por otra parte, las deliberaciones y las decisiones se refieren a nuestros actos, y nuestros actos son cosas individuales y particulares. No basta que un objeto sea bueno en sí y conveniente para nosotros de una manera general para que mueva a nuestra voluntad; es preciso también que lo aprehendamos como bueno y conveniente en tal caso particular, teniendo en cuenta todas las circunstancias particulares que podemos descubrir en él. Ahora bien, no hay más que un objeto que se presente ante nosotros como bueno y conveniente en todos sus aspectos, y éste

es la bienaventuranza. Boecio la define: *status omnium bonorum congregatione perfectus*[26]; es manifiesto que un objeto así mueve necesariamente a nuestra voluntad. Pero, observémoslo bien, esta necesidad solamente se refiere a la deteminación del acto; se limita exactamente a esto, que la voluntad no puede querer lo contrario de la bienaventuranza. También se podría expresar esta reserva diciendo que si la voluntad realiza un acto mientras que el intelecto piensa en la bienaventuranza, este acto estará necesariamente determinado por un objeto semejante; la voluntad no querrá otro. Pero el ejercicio mismo del acto continúa siendo libre. Si no se puede no querer la bienaventuranza mientras que se piensa en ella, se puede no obstante no querer pensar en la bienaventuranza; la voluntad continúa siendo dueña de su acto y puede usar de él como le plazca respecto de cualquier objeto: *libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cuius libet obiecti*[27].

Supongamos, por otra parte, que el bien propuesto a la voluntad no sea tal según todas las particularidades que le caracterizan. En tal caso, no solamente la voluntad quedará libre de realizar o no su acto, sino también la determinación misma del acto no tendrá nada de necesaria. En otros términos, la voluntad podrá, como siempre, no querer que pensemos en este objeto; pero podremos, además, querer un objeto diferente, incluso mientras que pensemos en aquél. Bastará que este nuevo aspecto se nos presente como bueno en algún aspecto.

¿Por qué razones prefiere la voluntad ciertos objetos a otros, entre todos los bienes particulares que le son ofrecidos? Se puede señalar tres razones principales. En primer lugar, sucede que un objeto aventaja a otro en excelencia; escogiéndolo, la voluntad se mueve conforme a la razón. Sucede también que, a consecuencia de sus disposiciones interiores o de alguna circunstancia exterior, el intelecto se detiene en tal carácter particular de un bien y no en otro; la voluntad sigue entonces el ejemplo de este pensamiento, cuyo origen es accidental. Finalmente hay que tener en cuenta la disposición en la

26. *De Consolat philosophiae*, lib. III, prosa 2.
27. *De Veritate*, XXII, 6, ad *Resp.*

que se encuentra el hombre completo. La voluntad de un hombre irritado no se decide como la voluntad de un hombre en calma, pues el objeto que conviene a uno no convendrá al otro. Tal es el hombre, tal es el fin. El hombre sano no toma su alimento como el enfermo. Ahora bien, la disposición que lleva a la voluntad a considerar como bueno o conveniente tal o cual objeto puede tener un doble origen. Si se trata de una disposición natural y sustraída a la voluntad, para la voluntad es una necesidad natural conformarse con ella. Así, todos los hombres desean naturalmente ser, vivir y conocer. Si se trata, por otra parte, de una disposición que no sea por naturaleza constitutiva del hombre, sino, por el contrario, dependiente de su voluntad, el individuo no estará obligado a conformarse a ella. Supongamos, por ejemplo, que una pasión cualquiera nos haga considerar como bueno o malo tal o cual objeto particular, nuestra voluntad puede reaccionar contra esta pasión y transformar por eso mismo la apreciación que tenemos sobre este objeto. Podemos apaciguar en nosotros la cólera a fin de no estar ciegos por ella cuando juzguemos un cierto objeto. Si la disposición considerada es un hábito, será más difícil librarse de él, pues es menos fácil deshacerse de un hábito que refrenar una pasión. La cosa no es sin embargo imposible y, ahí también, la elección de la voluntad continuará sustraída a toda necesidad [28].

Resumamos las conclusiones que preceden. Suponer que la voluntad puede estar constreñida es una contradicción en los términos y un absurdo; ella está enteramente libre de coacción. ¿Está libre de necesidad? En este punto hay que distinguir. En lo que concierne al ejercicio del acto, la voluntad está siempre libre de necesidad; podemos no querer incluso el Soberano Bien, porque podemos no querer pensar en él. En lo que concierne a la determinación del acto, no podemos no querer el Soberano Bien o los objetos de nuestras disposiciones naturales en tanto que pensamos en ellos; pero podemos escoger libremente entre todos los bienes particulares, comprendidos aquéllos que las disposiciones adquiridas nos hagan considerar como tales, sin que ninguno de

28. *De malo*, VI, art. un., ad *Resp.*

ellos pueda determinar el movimiento de nuestra voluntad. En pocas palabras, la voluntad es siempre libre de querer o no querer un objeto cualquiera; es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares. Desde este momento se ven dibujarse los elementos constitutivos del acto humano; queda por determinar más exactamente sus relaciones, examinando las operaciones por las que el hombre se mueve hacia la bienaventuranza, que constituye su bien supremo y su fin.

TERCERA PARTE

LA MORAL

CAPITULO I

EL ACTO HUMANO

Comúnmente se representa el acto creador como algo que no tiene otro efecto que producir a partir del no-ser todo el ser creado. Pero ésta es una visión incompleta y unilateral de lo que es la creación. Su eficacia no se agota en el empuje que hace salir los entes de Dios. Al mismo tiempo que las criaturas reciben un movimiento que les instala en un ser relativamente independiente y exterior al del Creador, reciben de El un segundo que les lleva a su punto de partida y tiende a hacerlos remontar también lo más cerca posible de su origen. Hemos examinado el orden según el cual las criaturas salen de Dios y definido las operaciones que les caracterizan; queda ahora por determinar hacia qué término tienden estas operaciones y a qué fin se ordenan [1].

En realidad, el problema se plantea en toda su dificultad a propósito del hombre, y únicamente de él. La suerte de los ángeles se fijó definitivamente desde el primer momento que siguió a su creación. No es que hayan sido creados en estado de bienaventuranza [2]; pero creados, como es probable, en estado de gracia, aquellos que lo

1. Sobre la moral de Santo Tomás en su conjunto, ver A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916. Etienne GILSON, *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires)*, Paris, J. Gabalda, 6.ª ed., 1941, Michaël WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Max Hueber, München, 1933. G. ERMECKE, *Die natürlichen Seinsgrundlagen der christichen Ethik*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1941. Wolfgang KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Matthias-Grënewald-Verlag, Mainz, 1964.
2. *In II Sent.*, dist. 4, art. 1.

quisieron se volvieron hacia Dios por un acto único de caridad que les mereció al punto la bienaventuranza eterna [3], y, a la inversa, los ángeles malos se apartaron para siempre de El [4]. En lo que concierne a las criaturas inferiores al hombre, es decir, desprovistas de conocimiento intelectual, la solución del problema no es menos simple. Al estar privadas de inteligencia y de voluntad, solamente pueden alcanzar su fin último, que es Dios, en tanto que participan por alguna semejanza de su creador. Dotadas de ser, de vida o de conocimiento sensible, constituyen, en diversos grados, otras tantas semejanzas del Dios que las ha formado, y la posesión de esta semejanza es para ellas la posesión de su último fin [5].

Esta conclusión es evidente. Es manifiesto, en efecto, que el fin corresponde siempre al principio. Si conocemos el principio de todas las cosas, es imposible que ignoremos cuál es su fin. Anteriormente se vio que el primer principio de todas las cosas es un creador trascendente al universo que El creó. El fin de todas las cosas debe ser un bien, puesto que únicamente el bien puede jugar el papel de fin, y un bien que sea exterior al universo; luego este fin no es otro que Dios.

Queda por saber de qué modo criaturas desprovistas de inteligencia pueden tener un fin que les sea exterior. Cuando se trata de un ser inteligente, el fin de su operación está constituido por aquello que éste se propone hacer, o el objetivo hacia el cual tiende. Pero cuando se trata de un ser falto de intelecto, la única manera de

3. *Sum. theol.*, I, 62, 5, ad *Resp.* La razón de este hecho se encuentra en la perfección de la naturaleza angélica. El ángel vive de modo natural bajo el régimen de la intuición directa e ignora el conocimiento discursivo; por consiguiente, puede alcanzar su fin por un solo acto; el hombre está obligado, por el contrario, a buscarlo; por tanto, le es preciso tiempo y una vida con una cierta duración para alcanzarlo. La duración de la vida humana está, pues, fundada en el modo de conocimiento que es propio del hombre: "Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus: et ideo homini longior vita data est ad merendum beatitudinem, quam angelo". *Ibid.*, ad 1m, cf. I, 58, 3 y 4; I, 62, 6, ad *Resp.*

4. *Ibid.*, 63, 6, ad *Resp.*

5. *Sum. theol.*, Ia IIae, 1, 8, ad *Resp.*

poseer un fin exterior a sí mismo consiste, ya en poseerlo efectivamente sin conocerlo, ya en representarlo. En este sentido se puede decir de Hércules que es el fin de la estatua a través de la cual se le quiere representar. E igualmente en este sentido, puede decirse del Soberano Bien exterior al universo que es el fin de todas las cosas, en tanto que es poseído y representado por ellas, porque en tanto que son y obran, todas las criaturas tienden a participarlo y a representarlo tanto como es posible a cada una de ellas [6].

Pero no sucede lo mismo en lo que concierne al hombre, dotado de libre arbitrio, es decir, de inteligencia y voluntad. La inclinación que Dios le imprimió al crearlo no es únicamente natural; es la que conviene a la naturaleza de una voluntad, y resulta de ahí que esta criatura, semejanza de Dios como todas las demás, es además su imagen. Debido a ello, es inteligente y dueña de la elección de sus actos. Busquemos, pues, cuál es su fin último y por qué medios puede llegar a él.

1. *La estructura del acto humano*

Anteriormente se determinó que el hombre es un ser dotado de voluntad, propiedad inseparable de un agente racional y libre. También se sabe de dónde proviene esta libertad. Esta resulta de la diferencia que se da siempre, aquí abajo, entre la voluntad y su objeto. Solidaria de un entendimiento capaz del ente universal, la voluntad tiende hacia el bien universal; de hecho, se encuentra siempre en presencia de bienes particulares. Estos bienes particulares, incapaces de colmar su deseo, no constituyen respecto de ellas fines obligados, de donde resulta que permanece respecto de ellos completamente libre: *Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid vehit: non enim poterit velle oppositum. Si autem pro-*

6. *Cont. Gent.*, III, 17, *Sum. theol.*, I, 103, 2, ad *Resp.* y ad 2m. *Qu. disp. de Veritate,* qu. 13, art. 1 y 2.

ponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud[7]. Tenemos así el principio general que rige nuestra actividad racional, pero nos queda por desmontar su mecanismo y ver cómo funciona, en la práctica, este mecanismo.

Partamos de la conclusión que acabamos de recordar. Esta no puede recordarse más que si establecemos por una parte la voluntad, por otra un objeto hacia el cual tiende. Este movimiento de la voluntad que se mueve a sí misma y que mueve todas las otras potencias del alma hacia su objeto recibe el nombre de *intención.* Es importante, además, que determinemos precisamente cuáles son, en este punto de partida de la actividad humana, los papeles respectivos del intelecto y de la voluntad. Aquí actúan uno sobre otro, pero bajo razones diferentes. Consideremos los objetos de estas dos potencias. El del intelecto no es otro que el ente y la verdad universal. Pero el ente y la verdad formal constituyen el primer principio formal que es posible asignar, y el principio formal de un acto es también lo que le sitúa en una especie determinada. Por ejemplo, la acción de calentar no es tal más que en razón de su principio formal que es el calor. Ahora bien, el intelecto mueve a la voluntad presentándole su objeto, que es el ente y la verdad universal, y por ello sitúa al acto de la voluntad en su especie propia, en oposición con los actos realizados por las potencias sensitivas o puramente naturales. Hay, pues, aquí una moción real y eficaz de la voluntad por el intelecto. Pero, a la inversa, la voluntad mueve a su vez al intelecto en el sentido de que puede, en ciertos casos, ponerlo efectivamente en movimiento. Si se comparan todas nuestras facultades activas entre sí, la que tiende al fin universal aparecerá necesariamente actuando sobre las que tienden a fines particulares. Pues todo lo que obra, obra con vistas a un fin, y el arte cuyo objeto propio es un cierto fin, dirige y mueve las artes que procuran los medios para alcanzar tal fin; pero el objeto de la voluntad es precisamente el bien, es decir, el fin en general; luego, puesto que toda potencia del alma tien-

7. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 10, 2, ad *Resp.*

de hacia un bien particular que es su bien propio, como la vista tiende hacia la percepción de los colores y el intelecto al conocimiento de la verdad, la voluntad, cuyo objeto es el bien en general, debe poder usar de todas las potencias del alma, y en particular del intelecto, como desee [8].

Así la voluntad mueve a todas las facultades hacia su fin, y a ella pertenece como propio el acto primero de «tender a», *in aliquid tendere,* que se denomina intención. En tanto que hace acto de intención, la voluntad se torna hacia el fin como hacia el término de su movimiento, y puesto que queriendo el fin quiere también los medios, resulta de ello que la intención del fin y la voluntad de los medios constituyen un solo y mismo acto. Se comprenderá sin dificultad la razón de ello. El medio es al fin como la mitad es al término. Ahora bien, en los seres naturales, es el mismo movimiento el que pasa por la mitad y el que llega a su término: lo mismo sucede en los movimientos de la voluntad. *Querer-un-remedio-con-miras-a-la-salud* es realizar un único acto de querer. El medio sólo se ve a causa del fin; la voluntad del medio se confunde, pues, aquí con la intención del fin [9].

El objeto propio de la intención es el fin querido en sí mismo y por sí mismo; ésta constituye un acto simple y, por así decir, un movimiento indescomponible de nuestra voluntad. Pero la actividad voluntaria se hace extremadamente compleja en el momento en que pasamos de la intención del fin a la elección de los medios. Ella tiende, por un solo acto, hacia el fin y hacia los medios, cuando ha optado por tales o cuales medios determinados; pero la opción en favor de tales o cuales medios no pertenece en propio al acto voluntario de intención. Esta opción es el hecho de la elección, siendo ella misma precedida de la deliberación y del juicio.

Las acciones humanas conciernen siempre a lo particular y lo contingente; ahora bien, cuando se pasa de

8. *Sum. theol.,* I, 82, 4, ad *Resp.* Iª IIªe, 9, 1, ad *Resp. Cont. Gent.,* I, 72; III, 26. *De Veritate,* qu. XXII, 12, ad *Resp. De malo,* qu. VI, 1, ad Resp.

9. *Sum. theol.,* Iª IIªe, 12, 3, ad *Resp.,* y 4, ad *Resp. De Veritate,* qu. XXII, art. 14, ad *Resp.*

lo universal a lo particular, se sale de lo inmóvil y de lo cierto para entrar en lo variable y lo incierto. Por esta razón, además, el conocimiento de lo que hay que hacer está lleno de incertidumbres. Ahora bien, la razón no se arriesga jamás a dar un juicio en las cuestiones dudosas e inciertas sin hacerlo preceder de una deliberación; esta deliberación recibe el nombre de *consilium*. Acabamos de señalar que el objeto de esta deliberación no es el fin en tanto que tal. La intención del fin, siendo el principio mismo de donde la acción toma su punto de partida, no podría ser puesta en tela de juicio. Si este fin puede, a su vez, llegar a ser el objeto de una deliberación, ello no podría ser a título de fin, sino únicamente en tanto que puede ser considerado como un medio ordenado en función de otro fin. Lo que juega el papel de fin en una deliberación puede, pues, jugar el papel de medio en otra y, en concepto de ello, caer bajo el campo de la discusión [10]. Sea lo que sea de este punto, la deliberación debe finalizar con un juicio, a falta del cual éste se prolongaría al infinito, y no se decidiría nunca. Limitada por su término inicial, que es la intención simple del fin, está igualmente limitada por su término final que es la primera acción que estimamos debe ser hecha. Así la deliberación se concluye con un juicio de la razón práctica, y toda esta parte del proceso voluntario se lleva a cabo únicamente en el intelecto, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento y, en cierto modo, desencadenarlo.

Supongamos ahora a la voluntad en presencia de los resultados de la deliberación. Puesto que la razón práctica se ejerce en materia particular y contingente, desembocará generalmente en dos o más juicios, de los que cada uno representará una acción como buena en algún aspecto. A esta constatación por el intelecto de una pluralidad de acciones propuestas a la voluntad como posibles, corresponde en la voluntad misma un movimiento de complacencia hacia lo que hay de bueno en cada una de estas acciones. Complaciéndose y uniéndose a ello, la voluntad toma una especie de experiencia del objeto al

10. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 14, 1, ad *Resp.* y 2, ad *Resp.*

que se une: *quasi experientiam quandam semens de re cui inhaeret* [11], y haciendo esto, le aporta su consentimiento. Daremos, pues, el nombre de *consensus* al acto por el que la voluntad se aplica y adhiere al resultado de la deliberación.

Pero la deliberación no podría encontrar su término en un consentimiento de este tipo. Puesto que desemboca en muchos juicios que suscitan en la voluntad muchos consentimientos, es preciso también que, por un acto concluyente, la voluntad escoja uno de estos consentimientos con preferencia a los demás. La deliberación induce a constatar que muchos medios pueden conducir al fin hacia el que tendemos, cada uno de estos medios nos place y, en tanto que nos place, nos adherimos a él; pero de estos múltiples medios que nos placen, escogemos uno, y este acto de escoger es lo propio de la elección *(electio)*. Puede suceder, no obstante, que por la razón sea propuesto un solo medio y, en consecuencia, que un solo medio nos plazca. En tal caso, se puede decir que la elección se confunde con el consentimiento [12].

¿Qué es, pues, la elección? Es un acto del cual una parte depende de la razón o del intelecto, mientras que la otra parte depende de la voluntad. También vemos que Aristóteles la denomina: *appetitius intellectus, vel appetitus intellectivus* [13]. Considerada en su sentido pleno, no es más que el acto completo por el cual se determina la voluntad y que comprende a la vez la deliberación de la razón y la decisión de la voluntad. La razón y el entendimiento están requeridos a fin de que haya deliberación en el modo que hemos dicho, y se emita juicio acerca de los medios que parecen preferibles; la voluntad está requerida para que se dé un consentimiento a estos medios y haya a continuación elección, es decir, opción en favor de uno de los dos.

Queda por determinar si, considerado en su esencia propia, el acto por el que se concluye definitivamente la deliberación depende del entendimiento o de la voluntad. Para decidirlo hay que señalar que la sustancia de un acto

11. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 15, 1, ad *Resp.*
12. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 15, 3, ad 3m.
13. *In VI Ethic.*, cap. II, n. 5, lect. 2.

depende a la vez de su materia y de su forma. Ahora bien, entre los actos del alma, un acto que por su materia depende de una cierta potencia, puede sin embargo recibir su forma, y consecuentemente recibir su especificación, de una potencia de orden superior; pues lo inferior se ordena siempre a lo superior. Si, por ejemplo, un hombre realiza un acto de fuerza por amor de Dios, este acto es verdaderamente en su materia un acto de fuerza, pero en su forma es un acto de amor y, en consecuencia, sustancialmente es un acto de amor. Apliquemos este razonamiento a la elección. El entendimiento aporta a ella en cierto modo la materia del acto proponiendo los juicios para aceptación de la voluntad; pero para dar a este acto la forma misma de la elección, es preciso un movimiento del alma hacia el bien que ésta escoge. La elección constituye, pues, en su sustancia misma, un acto de la voluntad [14].

Tal es, en sus líneas generales, la estructura del acto humano. En él se ve actuar y reaccionar al intelecto y la voluntad uno sobre otro, pero sería un error confundirlos en la unidad de una misma acción. Se entrecruzan perpetuamente, pero no se mezclan jamás. Esto es lo que se podrá percibir más claramente quizá si se distingue los actos espontáneos de los actos ordenados. Todo acto de voluntad es o espontáneo, como aquel por el que la voluntad tiende hacia su fin considerado en tanto que tal, u ordenado, como cuando la razón nos dicta este imperativo: *Haz esto.* No estando en nuestro poder nada más que los actos voluntarios, podemos siempre dictarnos tal orden [15]. ¿Qué se produce entonces? Puede suceder que la razón diga simplemente: *He ahí lo que hay que hacer;* en tal caso, es manifiesto que solamente ella interviene en esta circunstancia. Pero puede suceder también que ordene: *Haz esto,* y que mueva así a la voluntad a quererlo; la intimación pertenece entonces al intelecto, y lo que hay de motor en ella pertenece a la voluntad [16].

14. *Sum. theol.*, I, 83, 8, ad *Resp.;* Iª IIªe, 13, 1, ad *Resp. De Veritate,* qu. XXII, art. 15, ad *Resp.*
15. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 17, 5, ad *Resp.*
16. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 17, 1, ad *Resp.*

Consideremos, por otra parte, las operaciones de la razón implicadas en un acto humano. Si se trata del ejercicio mismo del acto racional, siempre puede ser objeto de un imperativo; como cuando se ordena a alguien prestar atención o apelar a su razón. Cuando se trata del objeto posible de un acto semejante, se deben distinguir cuidadosamente dos casos. Por una parte, el intelecto puede aprehender simplemente, en una cuestión cualquiera, una cierta verdad; y esto depende de la luz natural, no de la voluntad. No está en nuestro poder percibir o no la verdad cuando la descubrimos. Pero el intelecto puede dar o no su asentimiento a lo que aprehende [17]. Si lo que capta entra en la categoría de las proposiciones a las que, por su misma naturaleza, debe otorgar su asentimiento, por ejemplo los primeros principios, no está en nuestro poder darles o rehusarles nuestro asentimiento. Si, por el contrario, las proposiciones aprehendidas no convencen al intelecto, de tal modo que éste no pueda todavía afirmarlas o negarlas, y suspender al menos su rechazo o su consentimiento, el asentimiento o la negación continúan en nuestro poder y caen bajo el dominio de nuestra voluntad [18]. Pero en todos los casos, es únicamente el entendimiento el que aprehende las verdades, el que las acepta o las rechaza, y el que dicta las órdenes, mientras que el movimiento que recibe o que transmite viene siempre de la voluntad. Todo movimiento continúa siendo voluntario, incluso cuando parece venir del intelecto; todo conocimiento continúa siendo intelectual, incluso cuando tiene su origen en un movimiento de la voluntad.

2. *Los hábitos*

Acabamos de definir los actos humanos en sí mismos y como en abstracto, pero no es en lo abstracto donde éstos se plantean. Son hombres reales los que los reali-

17. Acerca de la distinción entre *asentir*, que está más bien reservado al intelecto, y *consentir*, que, en razón de la unión que parece suponer entre la potencia y el objeto, está reservado en principio a la voluntad, ver *Sum. theol.*, Iª IIªe, 15, 1, ad 3m.

18. *Sum. theol.*, Iª IIªe 17, 6, ad *Resp. De Virtut.*, qu. 1, art. 7, ad *Resp.*

zan; ahora bien, estos hombres no son puras sustancias, pues también tienen accidentes. Al obrar, cada sujeto está influenciado en su acción por ciertos modos de ser que le son propios, por las disposiciones permanentes de las que está afectado y de las cuales las principales son los hábitos.

El hombre sabemos que es un ente discursivo cuya vida debe tener una cierta duración para que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, esta duración no es la de un cuerpo inorgánico cuyo modo de ser permanecería invariable en el curso de su desarrollo, es la duración de un ser vivo. Cada uno de los esfuerzos que hace el hombre para alcanzar su fin, en lugar de recaer en la nada, se inscribe en él y deja sobre él su huella. El alma del hombre, lo mismo que su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente: la forma más general de esta fijación de la experiencia pasada se denomina hábito. El hábito, tal como Santo Tomás lo concibe, es en efecto una cualidad, es decir, no la sustancia misma del hombre, sino una cierta disposición que se añade a ella y la modifica. Lo que caracteriza al hábito entre las demás especies de la cualidad, es que es una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza; con otras palabras, los hábitos de un ente determinan el modo como éste realiza su propia definición.

De ello se desprende que un hábito cualquiera no puede describirse sin que la calificación de bueno o malo figure en su descripción. Efectivamente, lo que define una cosa es su forma; pero la forma no es solamente la esencia de la cosa, es también su razón de ser; la forma de una cosa es al mismo tiempo su fin. Decir de qué modo los hábitos de un ente determinan el modo como realiza su propia definición, es decir, a la vez cómo realiza su esencia y a qué distancia se encuentra de su propio fin. Si los hábitos de este ente le acercan al tipo ideal hacia el cual tiende, son buenos; si, por el contrario, le alejan de él, son malos; en consecuencia se les puede definir en general: las disposiciones según las cuales un sujeto está bien o mal dispuesto[19], y si los

19. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 49, 2, ad *Resp.;* ARISTÓTELES, *Mét.*, IV, 20, 1022 b, 10.

hábitos son cualidades y accidentes, evidentemente son ellos los que se mantienen más cerca de la naturaleza de la cosa, los que están más cerca de formar parte de su esencia y de integrarse en su definición [20].

¿Cuáles son las condiciones requeridas para que un hábito pueda desarrollarse? La primera, y la que en el fondo implica a todas las demás, es la existencia de un sujeto que esté en potencia respecto de muchas determinaciones diferentes, y en el cual puedan combinarse muchos pricipios diferentes para producir una sola de estas determinaciones [21]. Esto equivale a decir que Dios, por ejemplo, puesto que es totalmente en acto, no podría ser el sujeto de ningún hábito; igualmente equivale a decir que los cuerpos celestes, cuya materia está totalmente actualizada por su forma, salvo respecto del lugar, no implican tampoco la indeterminación necesaria para el nacimiento de hábitos; finalmente, equivale a decir que las cualidades de los cuerpos elementales, que están necesaria e inseparablemente unidas a estos elementos, no podrían tampoco proporcionarles la ocasión de ese nacimiento. En realidad, el verdadero sujeto de los hábitos es una alma tal como el alma humana, pues implica un elemento de receptividad y potencia, y como es el principio de una multiplicidad de operaciones por las múltiples facultades que posee, satisface todas las condiciones requeridas para su desarrollo [22].

En el interior del alma se puede determinar con más precisión todavía el terreno en el que se desarrollarán los hábitos. Estos no pueden residir en las potencias

20. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 49, 2, ad *Resp.* Es igualmente lo que legitima la exigencia de estabilidad para que se pueda hablar de hábito. Todos los hábitos son disposiciones, pero todas las disposiciones no son hábitos; una disposición es solamente pasajera, un hábito es una disposición permanente. Aquí tampoco estamos en el dominio de lo definido y de lo inmóvil; una disposición es cada vez más o menos hábito, según que sea cada vez menos o más fácil perderla. Un hábito es un organismo que se desarrolla: "Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir". *Ibid.*, ad 3m.

21. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 49, 4, ad *Resp.* Cf. D. P. DE ROTON, *Les Habitus, leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie, 1934, ch. V, *La vie des habitus.*

22. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 50, 2, ad *Resp. In I Sent.*, 26, 3, ad 4 y 5.

sensitivas del alma en tanto que tales, consideradas en sí mismas e independientemente de la razón, pues están determinadas a su acto por una especie de inclinación natural y carecen de la indeterminación necesaria para que los hábitos puedan desarrollarse. No queda, pues, más que el intelecto donde poder situarlos. En él, y solamente en él, reside esta multiplicidad de potencias indeterminadas, que pueden combinarse y organizarse entre ellas según los esquemas más diferentes. Y como es la potencialidad la que permite el hábito, es preciso situarlo en el intelecto posible. En cuanto a la voluntad, es capaz de llegar a ser sujeto de hábito, como facultad del alma racional, cuya libre indeterminación se funda en la universalidad de la razón misma.

Se ve cuál es su naturaleza y qué lugar ocupan los hábitos en la antropología de Santo Tomás. Al estudiar las facultades del alma por sí mismas, las hemos examinado necesariamente bajo un aspecto estático e inorgánico. El hábito introduce por el contrario en esta doctrina un elemento dinámico de progreso y de organización. En su aspecto más profundo, el hábito se ofrece como una exigencia de progreso o de regresión, en todo caso, como una exigencia de vida en el intelecto humano, y, a través del intelecto, en toda el alma humana. Decimos exigencia, pues ahí donde se encuentran reunidas las condiciones requeridas para el desarrollo de los hábitos, éste no es solamente posible, es necesario. Cada naturaleza tiene derecho a los instrumentos requeridos para que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, si la forma natural alcanza necesariamente su fin en razón de la determinación misma que le obliga a una sola operación, la forma intelectual, en razón de su universalidad y de su indeterminación, no alcanzará jamás la suya si no le inclinara a ello alguna disposición complementaria. Los hábitos constituyen precisamente estos complementos de naturaleza, estas determinaciones sobreañadidas, que establecen relaciones definidas entre el intelecto y sus objetos o sus posibles operaciones [23]. Es decir, que un

23. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 49, 4, ad 1m. *In III Sent.*, 23, 1, 1, 1; Cf. PEGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. VII, pp. 562-570.

intelecto real dado es inseparable, de hecho, de la totalidad de los hábitos con los que se ha enriquecido o que lo degradan. Son otros tantos instrumentos que él se ha dado, entre los cuales además es siempre libre de escoger y de los que, en definitiva, permanece dueño; pero solamente se los ha dado porque debía adquirirlos necesariamente para satisfacer las condiciones requeridas por la naturaleza propia de su operación.

Aparte de los que son simple disposiciones para el ser, como la aptitud de la materia para recibir la forma, los hábitos están orientados hacia ciertas operaciones, ya cognoscitivas, ya voluntarias. Algunos de ellos son, en cierto modo, naturales y como innatos. Tal es el caso de la intelección de los primeros principios. Todo sucede como si el intelecto naciese con una disposición natural para conocerlos desde nuestras primeras experiencias sensibles. Se puede decir también que, si nos ponemos en el punto de vista del individuo y no de la especie, cada uno de nosotros trae al nacer comienzos de hábitos cognoscitivos. En efecto, nuestros órganos sensitivos, cuya colaboración es indispensable para el acto del conocimiento, nos predisponen a conocer más o menos bien. Lo mismo en lo que concierne a la voluntad, aunque con esta diferencia: que aquí no es ya el hábito el que se encontraría esbozado, sino únicamente ciertos principios constitutivos de los hábitos, como los principios del derecho común que se denominan a veces las semillas de las virtudes. En los cuerpos, en cambio, se encontrarían ya esbozados ciertos hábitos voluntarios, puesto que según su constitución natural y el temperamento que les caracteriza, hay hombres que nacen con predisposiciones a la suavidad de carácter, a la castidad y otros hábitos del mismo género. Como regla general, no obstante, los hábitos resultan menos de nuestras disposiciones naturales que de nuestros actos. A veces un solo acto basta para vencer la pasividad de la potencia en la que se desarrolla el hábito; este es el caso de una proposición inmediatamente evidente que basta para convencer definitivamente al intelecto y para imponerle para siempre la aceptación de una conclusión. Otras veces, por el contrario, y este caso es mucho más frecuente, se requiere una multiplicidad de actos análogos y reiterados para engendrar un cierto hábito en una po-

tencia del alma. La opinión probable, por ejemplo, no se impone de un solo golpe, sino que solamente se convierte en una creencia habitual cuando el intelecto agente la ha imprimido en el intelecto posible por un gran número de actos; y es preciso que el intelecto posible, a su vez, los reitere por relación a las facultades inferiores, si quiere, por ejemplo, grabar profundamente esta creencia en la memoria. La potencia activa requiere generalmente tiempo para dominar completamente la materia a la que se aplica: con ella sucede como con el fuego, que no consume instantáneamente su combustible y no logra inflamarlo de un solo golpe, sino que lo despoja progresivamente de sus disposiciones contrarias para adueñárselo totalmente y asimilarlo [24]. Así, la repetición de actos, la cual hace que una materia esté cada vez más penetrada por su forma y una potencia del alma por cierta disposición nueva, aumenta progresivamente el hábito, lo mismo que el cese de estos actos o la realización de actos contrarios lo quebranta y corrompe [25].

3. *El bien y el mal. Las virtudes*

Cuando se ha comprendido la naturaleza de los hábitos, se sabe cuál es la naturaleza de las virtudes, pues las virtudes son hábitos que nos disponen de una manera duradera para realizar acciones buenas. Hemos dicho, en efecto, que los hábitos son disposiciones, ya para lo mejor, ya para lo peor. Ya que el hábito sitúa al individuo más o menos lejos de su propio fin, y lo hace más o menos conforme a su propio tipo, hay que distinguir entre aquellos que lo disponen a realizar un acto conveniente a su naturaleza y los que le disponen a realizar un acto que no conviene a su naturaleza. Los primeros son hábitos buenos, o virtudes; los otros son hábitos malos, o vicios [26].

Para definir con precisión la virtud, debemos preguntarnos ahora cuáles son los actos convenientes a la natu-

24. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 51, 2 y 3, ad *Resp.*
25. *Ibid.*, 52, 2, ad *Resp.*, y 53, 1, ad *Resp.*
26. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 54, 3, ad *Resp.* y 55, 1-4.

raleza del hombre; al mismo tiempo sabremos en qué consisten el bien y el mal moral y cómo distinguir el vicio de la virtud.

Las operaciones y las acciones son según los entes que las llevan a cabo: *unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa;* y la excelencia de las cosas se mide siempre por su grado de ser. El hombre, ser deficiente e imperfecto, debe realizar, en consecuencia, operaciones incompletas y deficientes; por esta razón, el bien y el mal se combinan según proporciones, por lo demás variables, en sus operaciones [27].

El bien que hay en una acción humana puede ser examinado desde cuatro puntos de vista. En primer lugar, dicha acción entra en el género *acción,* y como toda acción se valora por la perfección del ente que la lleva a cabo; en la sustancia misma de cualquier acción, hay ya un valor intrínseco que corresponde a un cierto grado de excelencia y de bondad. En segundo lugar, las acciones obtienen de su especie lo que tienen de bueno, y como la especie de cada acción está determinada por su objeto, se sigue que toda acción se dice buena, desde este nuevo punto de vista, según que tenga o no por punto de aplicación el objeto que conviene [28]. En tercer lugar, los actos son buenos o malos en razón de las circunstancias que les acompañan. Del mismo modo que un ente natural no recibe la plenitud de su perfección únicamente de la forma sustancial, que le ordena en una cierta especie, sino también de muchos accidentes, tales como en el hombre la figura, el color y otros del mismo género, de igual modo una acción no obtiene su bondad únicamente de su especie, sino también de un gran número de accidentes. Estos accidentes son las circunstancias debidas, cuya ausencia basta para hacer mala la acción en la que hacen falta [29]. En cuarto y último lugar, la acción humana obtiene su bondad de su propio fin. Hemos recordado que el orden del bien y el orden del

27. *De malo.*, qu. II, art. 4, ad *Resp. Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 1, ad *Resp.*

28. *Sum. theol.*, Iª IIª, 18, 2, ad *Resp.*, y 19, 1, ad *Resp.*

29. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 3, ad *Resp.* Para el estudio de las circunstancias, ver *Ibid.*, 7, 1-4.

ser se corresponden. Ahora bien, existen seres que, en tanto que tales, no dependen de otro; y, para valorar sus operaciones, basta considerar en sí mismo el ser del que derivan; pero los hay también cuyo ser depende por el contrario de otro; sus operaciones no pueden ser valoradas más que si se toma en cuenta la consideración de la causa de la que dependen. Se debe tener en cuenta especialmente, y éste es incluso el punto capital, la relación que sostienen los actos humanos con la causa primera de toda bondad, que es Dios [30].

Precisemos este último punto. En toda acción voluntaria hay que distinguir dos actos diferentes, a saber, el acto interior de la voluntad y el acto exterior. A cada uno de estos actos corresponde un objeto propio. El objeto del acto voluntario interior no es otro que el fin, y el objeto del acto exterior es aquello a lo que este acto se refiere. Pero es manifiesto que uno de estos dos actos gobierna al otro. El acto exterior recibe, en efecto, su especificación del objeto que es su término o punto de aplicación; el acto interior de voluntad recibe, por el contrario, su especificación del fin, como de su propio objeto. Pero lo que aporta aquí la voluntad impone inevitablemente su forma a lo que constituye el acto exterior, pues los miembros no son respecto de la voluntad más que los instrumentos de los que ella se sirve para obrar, y los actos exteriores no tienen moralidad más que en la medida en que son voluntarios. Para remontarse al principio más alto que especifica los actos como buenos y malos, se debe decir que los actos humanos reciben formalmente su especie del fin hacia el que tiende el acto interior de la voluntad y materialmente, a lo sumo, del objeto al que el acto exterior se aplica [31].

Pero, ¿cuál debe ser este fin? Dionisio aporta a esta pregunta la respuesta que conviene. El bien del hombre, dice [32], es ser acorde con la razón y, a la inversa, es malo todo lo que es contrario a la razón. El bien de cada cosa, en efecto, es aquello que le conviene dada su forma; el mal es aquello que contradice esta forma y tiende en

30. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 4, ad *Resp.*
31. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 6, ad *Resp.*
32. *De Div. nom.*, c. IV.

consecuencia a destruir su orden. Puesto que la forma del hombre es su alma racional, se dirá de todo acto conforme a la razón que es bueno, y se declarará malo todo acto que le sea contrario [33]. Así, cuando una acción humana incluye algo contrario al orden de la razón, como sucede cuando se recoge de la tierra una brizna de paja, el acto es moralmente indiferente [34]. Por otra parte, cada acto conforme a la razón, es tal en tanto que ordenado hacia un fin y una serie de medios aprobados por la razón. La multitud de actos buenos particulares que el hombre realiza se define como un conjunto de actos ordenados a sus fines y justificables desde el punto de vista de la razón.

Entre las condiciones requeridas para que un acto humano sea moralmente bueno, su subordinación a su fin legítimo supera a las demás. Ahora bien, como hemos visto, se da el nombre de *intención* [35] al movimiento por el que la voluntad tiende hacia un cierto fin; parece, pues, que la moral a la que estamos así abocados es esencialmente una moral de la intención. Conclusión que sería justa en ciertos aspectos, en tanto que no sea entendida en sentido exclusivo. Considerada en sí, la intención por la que una voluntad se orienta hacia su fin puede ser considerada como el germen del acto voluntario completo. En cuanto quiero el fin, quiero los medios, delibero, escojo, actúo; según sea la intención, así también será el acto que ésta engendre, bueno si ella es buena, malo si es mala, pero, sin embargo, no en el mismo grado ni del mismo modo. Cuando la intención es mala, el acto es irremediablemente malo, puesto que cada una de las partes que lo constituyen está únicamente llamada a la existencia para ponerse al servicio del mal. Cuando, por el contrario, la intención es buena, esta orientación inicial de la voluntad hacia el bien no puede ciertamente dejar de impregnar todo el acto que resultará de ella,

33. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 5, ad *Resp. Cont. Gent.*, III, 9. *De malo*, qu. II, art. 4, ad *Resp. De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3.

34. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 18, 8, ad *Resp. De malo*, qu. II, art. 5, ad *Resp.*

35. "Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem". *Sum. theol.*, Iª IIªe, 12, 1, ad 3m.

pero no basta para definirlo. No se puede poner en el mismo rango dos actos cuya intención fuera igualmente buena, pero de los cuales uno se equivocara en la elección de los medios o no lograra ponerlos por obra, mientras que el otro eligiera los medios más apropiados y asegurara impecablemente su ejecución. Un acto moral gana siempre al inspirarse en una intención buena, pues incluso aquel que fracasa en su realización no deja de conservar el mérito de haber querido hacerlo, y a menudo incluso merece más de lo que hace; pero un acto moral perfectamente bueno continúa siendo aquel que satisface plenamente las exigencias de la razón, tanto en su fin como en cada una de sus partes, y que, no contento con querer el bien, lo realiza.

Siendo tal la naturaleza del bien moral, se ve cuál puede ser la naturaleza de la virtud. Consiste esencialmente en una disposición permanente para obrar de modo conforme a la razón. Pero la complejidad del ser humano obliga a complicar la noción de su virtud propia. En efecto, el primer principio de los actos humanos es la razón y todos sus demás principios, cualesquiera que sean, obedecen a la razón. Si el hombre fuera un puro espíritu, o si el cuerpo al que su alma está unida le estuviera completamente sometido, le bastaría ver lo que debe hacer para hacerlo, la tesis de Sócrates sería verdadera y no habría más que virtudes intelectuales. Pero no somos espíritus puros, e, incluso, no es verdad, a partir del pecado original, que nuestro cuerpo nos esté perfectamente sujeto. Por consiguiente, para que el hombre obre bien es necesario no solamente que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que su apetito o facultad de desear esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral. Luego la virtud debe distinguirse de la virtud intelectual y añadirse a ella; y de igual modo que el apetito es el principio de los actos humanos en la medida en que participa de la razón, de igual modo la virtud moral es una virtud humana en la medida en que se conforma a la razón[36].

36. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 58, 2, ad *Resp.* Acerca de la suficiencia de esta división, *Ibid.*, 3, ad *Resp.* Sobre la identidad básica de

Es igualmente imposible reducir uno a otro estos dos órdenes de virtudes y aislarlos. La virtud moral no puede privarse de toda virtud intelectual, pues debe determinar un acto bueno; pero un acto supone una elección, y hemos visto, al estudiar la estructura del acto humano, que la elección supone la deliberación y el juicio de la razón. De igual modo las virtudes intelectuales que no se refieren directamente a la acción pueden arreglárselas sin virtudes morales, pero no la prudencia, que debe desembocar en actos precisos. Esta virtud intelectual no determina simplemente lo que hay que hacer en general, pues ésta es una tarea para la que se bastaría sin el concurso de las virtudes morales; pero ella desciende hasta el detalle de los casos particulares. Ahora bien, ahí también no es un espíritu puro el que juzga, sino un compuesto de alma y cuerpo. Aquel en el que predomina la concupiscencia juzga bueno lo que deesa, incluso si este juicio contradice el juicio universal de la razón, y es para neutralizar estos sofismas pasionales para lo que el hombre debe proveerse de hábitos morales, gracias a los cuales se le hará en cierto modo natural juzgar sanamente del fin [37].

Entre las virtudes intelectuales, cuatro son de una importancia preponderante: la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Las tres primeras son puramente intelectuales y se ordenan además bajo la sabiduría, como las potencias inferiores del alma se ordenan bajo el alma racional. Lo verdadero puede ser o evidente y conocido por sí, o conocido mediatamente y deducido. En tanto que es conocido por sí e inmediatamente, lo verdadero juega el papel de principio. El conocimiento inmediato de los principios al contacto de la experiencia

las dos nociones, de *virtus* y de *honestum*, ver *Sum. theol.*, I[a] II[a]e, 145, 1, a *Resp.* El término *honestum* significa en efecto *quod est honore dignum*, pero el honor pertenece de derecho a la excelencia (II[a] II[a]e, 103, 2 y 144, 2, ad 2m), y como es por las virtudes como los hombres destacan, lo *honestum*, considerado en sentido propio, es idéntico a la virtud. En cuanto al *decorum*, es el género de belleza propia de la excelencia moral. Exactamente, es la "belleza espiritual", la cual consiste en el acuerdo de la acción o de la vida moral con la claridad espiritual de la razón. Cf. II[a] II[a]e, 145, 2, ad *Resp.*

37. *Sum. theol.*, I[a] II[a]e, 58, 4-5 ad *Resp.*

sensible es el primer hábito del intelecto y su primera virtud; es la primera disposición permanente que contrae y la primera perfección con la que se enriquece; se denomina, pues, inteligencia a la virtud que habilita al intelecto para el conocimiento de las verdades inmediatamente evidentes o principios.

Por otra parte, las verdades que no son inmediatamente evidentes, sino deducidas y concluidas, no dependen ya de modo inmediato de la intelección sino del razonamiento. Ahora bien, la razón puede tender a conclusiones que sean últimas en un cierto género y provisionalmente, o bien puede tender a conclusiones que sean absolutamente últimas y las más elevadas de todas. En el primer caso, toma el nombre de ciencia; en el segundo, toma el nombre de sabiduría; y puesto que una ciencia es una virtud que pone a la razón en estado de juzgar acerca de un cierto orden de cognoscibles, puede haber, e incluso debe haber, en un pensamiento humano una multiplicidad de ciencias; pero como la sabiduría, por el contrario, se refiere a las causas últimas y al objeto a la vez más perfecto y más universal, no puede haber más que un solo cognoscible de este orden y, en consecuencia, una sola sabiduría. Y por esta razón estas virtudes no se distinguen por simple yuxtaposición, sino que se ordenan y jerarquizan. La ciencia, hábito de las conclusiones que se deducen de los principios, depende de la inteligencia, que es el hábito de los principios. Y la ciencia, lo mismo que la inteligencia, dependen una y otra de la Sabiduría, que las contiene y domina, puesto que ella juzga tanto de la inteligencia y de sus principios como de la ciencia y de sus conclusiones: *convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas* [38].

Gracias a estas tres virtudes el intelecto posible, que primariamente sólo era comparable a tablillas vacías en las que nada hay escrito todavía, adquiere una serie de determinaciones que le hacen posible las operaciones del conocimiento. Pero hasta aquí sólo es capaz de llevar a cabo su operación; para acercarlo todavía a su perfec-

38. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 57, 2, ad *Resp.* y ad 2m.

ción propia, se impone una determinación suplementaria, que le hará capaz no ya solamente de conocer, sino también de utilizar las virtudes que acaba de adquirir. Al hombre no le basta pensar, le es preciso también vivir, y hacerlo bien. Pero vivir bien es obrar bien, y para obrar bien, se debe tener en cuenta no solamente lo que es preciso hacer, sino también el modo como hay que hacerlo. Decidirse no es todo; lo que importa es decidirse razonablemente y no por un impulso ciego o por pasión. El principio de una deliberación de este género no está dado por la inteligencia, sino por el fin que quiere la voluntad. En los actos humanos, los fines juegan el papel que juegan los principios en las ciencias especulativas; ahora bien, querer el fin que conviene depende también de una virtud, pero de una virtud moral y no ya intelectual. Una vez querido el fin, es una virtud intelectual, en cambio, la que deliberará y escogerá los medios convenientes con vistas al fin; esta virtud es la prudencia, *recta ratio agibilium,* y es una virtud necesaria para vivir bien[39].

Las virtudes morales introducen en la voluntad las mismas perfecciones que las virtudes intelectuales en el conocimiento. Algunas de estas virtudes regulan el contenido y la naturaleza de nuestras operaciones, independientemente de nuestras disposiciones personales en el momento que obramos. Tal es especialmente el caso de la justicia, que asegura el valor moral y la rectitud de todas las operaciones en las que están implicadas las ideas de lo que es debido y de lo que no es debido; por ejemplo, las operaciones de venta o de compra suponen el reconocimiento o rechazo de una deuda respecto del prójimo; dependen, pues, de la virtud de la justicia. Otras virtudes morales, en cambio, se refieren a la cualidad de los actos examinados por referencia al que los realiza; conciernen, pues, a las disposiciones interiores del agente en el momento que obra y, en una palabra, a sus pasiones. Si el agente se encuentra arrastrado por la pasión a un acto contrario a la razón, tiene necesidad de apelar a la virtud que refrena las pasiones y las reprime: es la virtud de la templanza. Si el agente, en lugar

39. *Sum. theol.,* Iª IIªe, 57, 5, ad *Resp.*

de ser arrastrado a la acción por alguna pasión, es impedido de obrar por el temor del peligro o del esfuerzo, es necesaria otra virtud moral para confirmarle en las resoluciones que su razón le dicta: es la virtud de la fortaleza[40]. Estas tres virtudes morales, junto a la virtud intelectual de la prudencia, son las que se designan comúnmente con el nombre de virtudes principales o *cardinales:* únicamente ellas implican, al mismo tiempo que la facultad de obrar bien, la realización del acto bueno, y solamente ellas, en consecuencia, realizan perfectamente la definición de la virtud[41].

Así vemos determinarse progresivamente la noción de virtud considerada en su forma más perfecta; ésta debe su cualidad de bien moral a la regla de la razón, y tiene como materia las operaciones o las pasiones: *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis*[42]. Y es lo que hace también que las virtudes intelectuales y morales consistan en un justo medio. El acto que regula la virtud moral se conforma a la recta razón y la razón tiene por efecto asignar un justo medio, igualmente alejado del exceso y del defecto considerado en cada caso. Unas veces sucede que el medio fijado por la razón es el medio de la cosa misma; es el caso de la justicia que regula las operaciones relativas a actos exteriores y debe asignar a cada uno lo que se debe, ni más ni menos. Otras veces, por el contrario, sucede que el medio fijado por la razón no es el medio de la cosa misma, sino un medio que sólo es tal por relación a nosotros. Este el caso de todas las demás virtudes morales que no se refieren a las operaciones, sino a las pasiones. Al tener que contar con disposiciones internas que no son las mismas en todos los hombres, ni incluso en un individuo cualquiera considerado en muchos momentos diferentes, la templanza y la fortaleza fijan un justo medio conforme a la razón, por relación a nosotros y a las pasiones de las que estamos afectados. Lo mismo sucede, finalmente, en lo que respecta a las virtudes intelectuales. Toda virtud persigue la determinación de una medida y un bien. Ahora

40. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 60, 2, ad *Resp.*, y 61, 2, ad *Resp.*
41. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 56, 3, ad *Resp.*, y 61, 1, ad *Resp.*
42. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 64, 1, ad Im.

bien, el bien de la virtud intelectual es la verdad, y la medida de la verdad es la cosa. Nuestra razón alcanza la verdad cuando lo que declara existir, existe y lo que declara no existir, no existe. Comete un error por exceso cuando afirma la existencia de lo que no existe; comete un error por defecto cuando niega la existencia de lo que existe; la verdad es, pues, el justo medio que la cosa misma determina, y es esta misma verdad la que confiere su excelencia moral a la virtud[43].

Actos voluntarios dictados por la razón práctica, hábitos, y especialmente hábitos virtuosos, tales son los principios internos que rigen nuestra actividad moral; quedan por definir los principios exteriores que la regulan en cierto modo desde fuera. Son las leyes.

4. *Las leyes*

Estas consideraciones llevan a la concepción de una actividad moral únicamente dependiente de sí misma y, para usar una expresión que no pertenece a la lengua tomista, enteramente autónoma. Esta autonomía de la moral tomista no es dudosa, pues todo ente inteligente es autónomo por definición; no obstante, para hacerse una justa idea de ello, es necesario tomar en consideración las leyes que se imponen a la voluntad del hombre y la rigen, a riesgo de buscar a continuación cómo puede realizarse el acuerdo entre una voluntad dueña de sí misma y esta legislación exterior que le prescribe imperiosamente su fin.

Ante todo, ¿qué es una ley? Es la norma que prescribe o que prohíbe una acción; en una palabra, es la regla de una actividad. Si esto es así, la extensión de la idea de ley es universal: en todas partes donde se haga algo debe haber una regla conforme a la cual se hace esta cosa. No obstante, esta definición es incompleta y vaga, intentemos precisarla.

Cuando uno se esfuerza por extraer el carácter esencial

43. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 64, 2 y 3, ad *Resp. De virtutibus cardinalibus*, quaest, un., 1, ad *Resp. De virtutibus in communi*, quaest. un., 13, ad *Resp.*

que designa la palabra ley, se descubre, más allá de la idea de una simple norma, una mucho más profunda, la de obligación. En efecto, cada vez que una actividad se somete a una regla, es que hace de ella, por así decir, la medida de su legitimidad, que se une a ella como a su principio y que se obliga a respetarla. Ahora bien, ¿qué principio regulador de las actividades conocemos hasta ahora, sino la razón? Es ella la que, en todos los dominios, aparece como la regla y la medida de lo que se hace, de tal suerte que la ley, si en verdad no es nada más que la fórmula de esta regla, se presenta inmediatamente como una obligación fundada en las exigencias de la razón [44]. Determinación de la que se observará que, por lo menos, está fundada en la costumbre y que es acorde con la conciencia universal. Las prescripciones de un tirano irracional pueden usurpar el título de leyes, pero no podrían serlo verdaderamente; allí donde está ausente la razón no hay ni ley ni justicia, sino pura y simple injusticia [45].

Aún más, no basta que haya orden imperativo de la razón para que haya ley, es preciso también que este orden tienda a otro fin que nuestros fines puramente individuales. En efecto, decir que la ley es una prescripción de la razón que determina lo que hay que hacer, es al mismo tiempo hacerla depender de la razón práctica, cuyo oficio propio es prescribir los actos que conviene realizar. Pero esta razón práctica depende a su vez de un principio de acuerdo con el cual se regula; pues solamente prescribe tal o cual acto con miras a conducirnos a tal o cual fin, y si existe un fin común a todos nuestros actos, es ella la que constituye el primer principio, de quien dependen todas las decisiones de la razón práctica. Ahora bien, existe tal principio. Un ente que obra racionalmente se esfuerza siempre por alcanzar su bien, y el bien al que cada una de sus acciones apunta, más allá de su fin particular, es el bien supremo, aquel que le satisfaría plenamente si le fuera otorgado apropiarse de él [46]. Se puede, pues, afirmar, incluso antes de

44. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 90, 1, ad *Resp.*
45. *Ibid.*, ad 3m.
46. Ver más adelante: ch. VI, *La fin dernière.*

haber determinado plenamente el objeto que ella persigue, que la voluntad persigue a través de la multiplicidad de sus actos particulares un único fin que es la bienaventuranza; toda ley, en tanto que prescripción de la razón práctica, es la norma de una acción ordenada a la felicidad.

Queda una última condición que, aunque en una primera instancia sea más exterior, no es un elemento menos importante de su definición. Puesto que la ley se propone esencialmente la realización del bien, sin ninguna reserva, no podría limitarse al bien de los individuos particulares; lo que ella prescribe es el bien absoluto, por tanto, el bien común, y, en consecuencia, también el de una colectividad. La autoridad cualificada para establecer una ley no puede pertenecer más que al encargado de los intereses de una colectividad, o a esta colectividad misma. El origen de la ley no es, pues, simplemente la razón práctica decretando lo que hay que hacer con miras a la felicidad, pues la razón del individuo le prescribe constantemente lo que debe hacer para ser feliz, y, sin embargo, no se dice que sus órdenes sean leyes; es la razón práctica cuando decreta lo que el individuo debe hacer con miras al bien de la comunidad de la que forma parte. Solamente el pueblo, o el representante del pueblo, investido de poderes reguladores para conducir a la felicidad la colectividad que rige, están cualificados para fijar las leyes y para promulgarlas [47].

Lo que es verdad de un pueblo es verdad de toda comunidad de seres regidos con miras a su bien común por un soberano cuyas decisiones son dictadas por la razón. En consecuencia, tendremos tantos géneros de leyes como comunidades.

La primera y la más vasta es el universo. El conjunto de los entes creados por Dios, y mantenidos por su voluntad en la existencia, puede ser considerado como una sola sociedad de la que seríamos ciudadanos. No solamente nosotros, sino también los animales, e incluso las cosas. No existe una sola criatura, animada o inanimada, que no obre conforme a ciertas reglas y con miras a

47. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 90, 3, ad *Resp.*

ciertos fines. Los animales y las cosas padecen estas reglas y tienden hacia estos fines sin conocerlos; el hombre, en cambio, tiene conciencia de ellos y su justicia moral consiste en aceptarlos voluntariamente. Todas las leyes de la naturaleza, todas las leyes de la moral o de la sociedad deben ser consideradas como otros tantos casos particulares de una sola y misma ley, que es la ley divina. Pero la regla según la cual quiere Dios que el universo sea gobernado, es necesariamente eterna como Dios mismo; se dará, pues, el nombre de *ley eterna* a esta ley primera, único origen de todas las demás leyes [48].

Por ser criatura racional, el hombre tiene el deber de saber lo que la ley eterna exige de él, y conformarse a ella. Problema que sería insoluble si esta ley no estuviera en cierto modo inscrita en su sustancia misma, de suerte que no tiene más que observarse atentamente para descubrirla en él. En nosotros, como en cualquier cosa, la inclinación hacia ciertos fines es la señal de lo que la ley eterna impone. Puesto que es ella la que nos hace ser lo que somos, basta que sigamos las legítimas inclinaciones de nuestra naturaleza para obedecerla. La ley eterna, participada por cada uno de nosotros e inscrita en nuestra naturaleza, recibe el nombre de *ley natural* [49]. ¿Cuáles son sus prescripciones?

La primera y la más universal de todas es la que proclaman, atribuyéndosela, todos los seres vivos: hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo. Afirmación que parece una perogrullada, pero que no hace más que levantar acta de la experiencia menos discutible y más universal. Es un hecho que todo ser vivo se mueve bajo el impulso de sus deseos o de sus aversiones. Lo que se denomina bien no es más que el objeto de un deseo, lo que se denomina mal no es sino el objeto de una aversión. Supongamos un objeto que todos desean, éste sería, por definición, el Bien absoluto y considerado en sí. Decir que hay que hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo, no es, pues, decretar arbitrariamente una ley moral, es antes que nada leer una ley natural inscrita en la sustancia misma de los entes y poner en evidencia

48. *Cont. Gent.*, III, 115, *Sum. theol.*, Iª IIªe, 91, 1 y 93,3.
49. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 91, 2 ad *Resp.*

el resorte oculto de sus operaciones. Es preciso hacer esto porque pertenece a mi naturaleza el hacerlo; este precepto es ante todo una constatación. Los preceptos de la ley natural corresponden exactamente a nuestras inclinaciones naturales y su orden es el mismo. El hombre es ante todo un ente, como todos los demás; y más especialmente un ente vivo, como los demás animales; finalmente, por privilegio de naturaleza, es un ente racional. De ahí las tres grandes leyes naturales que se imponen a él según cada uno de estos aspectos.

En primer lugar, el hombre es un ente. A este respecto, desea la conservación de su ser asegurando la integridad de todo lo que pertenece por derecho a su naturaleza. Esta ley significa lo que comúnmente se denomina el «instinto de conservación»: cada uno tiende con todas sus fuerzas hacia lo que puede conservar su vida o proteger su salud. Tender a perseverar en su ser es el primer precepto de la ley natural a la que el hombre está sometido.

El segundo precepto incluye aquellos que se imponen al hombre por el hecho de que es un animal y ejerce las funciones propias del animal: reproducirse, educar a sus hijos y otras obligaciones naturales del mismo género. El tercero, que se impone a él en cuanto ser racional, le prescribe la búsqueda de todo lo que es bueno según el orden de la razón. Vivir en sociedad, para poner en común los esfuerzos de todos y ayudarse unos a otros; buscar la verdad en el orden de las ciencias naturales o, mejor todavía, en lo que respecta a la suprema inteligibilidad que es Dios; correlativamente, no hacer daño a los hombres con los que debemos vivir, evitar la ignorancia y esforzarnos por disiparla, he ahí otras tantas prescripciones de la ley natural, la cual no es a su vez más que un aspecto de la ley eterna querida por Dios [50].

Así entendida, la ley natural está literalmente inscrita en el corazón del hombre, del cual no se puede borrar. Una puede preguntarse ¿cómo es que los hombres no viven todos del mismo modo? La razón está en que entre la ley natural y los actos realizados por nosotros, viene

50. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 94, 2, ad *Resp.*

a interponerse un tercer orden de preceptos, el de la *ley humana*. ¿Cuál es su razón de ser?

En tanto que se trata de formular los principios más generales y más abstractos de la conducta, los hombres se ponen fácilmente de acuerdo. Que sea preciso hacer el bien, evitar el mal, adquirir la ciencia, huir de la ignorancia, y obedecer en todo a los órdenes de la razón, nadie duda de ello. Pero qué está bien y qué está mal, y cómo obrar para satisfacer las exigencias de la razón, he ahí donde comienza la verdadera dificultad. Entre los principios universales de la ley natural y el pormenor de los actos particulares que deben conformarse a ella, se abre un abismo que ninguna reflexión individual es capaz de franquear sola, y que la ley humana tiene precisamente por misión colmar.

De ahí resultan dos consecuencias importantes en lo que respecta a la naturaleza de esta ley. En primer lugar, la ley humana no posee principio propio del cual pueda valerse; se reduce a definir las modalidades de aplicación de la ley natural. Al legislar, los príncipes, o los Estados, no hacen sino deducir de los principios universales de la ley natural las consecuencias particulares requeridas para la vida en sociedad. En segundo lugar, y por esto mismo, el que sigue espontáneamente la ley natural está en cierto modo predispuesto a reconocer la ley humana y a acogerla. Cuando ésta se promulga, puede ser una molestia para el vicioso o el rebelde, pero el justo se conforma a ella con una espontaneidad tan perfecta, que todo transcurre para él como si la ley civil no existiese [51].

Las leyes humanas, al estar destinadas a prescribir los actos particulares que la ley natural impone a los individuos con miras al bien común, no obligan más que en la medida en que son justas, es decir, en la medida en que satisfacen su propia definición. Cuando lo son, puede ocurrir que tales leyes sean pesadas de sobrellevar y que exijan de los ciudadanos la aceptación de penosos sacrificios, lo cual no supone que el deber estricto de obedecerlas sea menor. En cambio, si el Estado, o el príncipe, establecen leyes que no tienen otra finalidad que

51. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 91, 3, ad *Resp.* y 95, 1, ad *Resp.*

satisfacer su propia codicia, o su sed de gloria; si promulgan estas leyes sin tener autoridad para hacerlo; o si reparten inicuamente las cargas entre los ciudadanos; o, finalmente, si las cargas que pretenden imponer son excesivas y desproporcionadas al bien que se trata de obtener, entonces se dice de tales leyes que son injustas, y nadie está obligado en conciencia a obedecerlas. Ciertamente, puede haber obligación temporal de observarlas para evitar el escándalo y el desorden, pero deberán pronto o tarde ser modificadas. En cuanto a aquellas que se opusieran en cualquier cosa a los derechos de Dios, de ningún modo se las debe obedecer, ni bajo ningún pretexto, porque, según la palabra de la Escritura, vale más obedecer a Dios que a los hombres [52].

La verdadera naturaleza de las leyes, natural, humana o divina, permite comprender el sentido de la idea de sanción. Con demasiada frecuencia las recompensas y los castigos son considerados como auxiliares accidentales del progreso moral, semejantes a esos artificios a los que han recurrido los legisladores para incitar a los hombres al bien o apartarlos del mal. El espectáculo de la ley humana y del orden social en el que, como hemos dicho, las sanciones juegan efectivamente este papel, nos oculta su verdadera naturaleza y el lugar que ocupan en el orden universal. Al mismo tiempo, pierden su significación legítima y se ven justamente excluidas del orden moral por las conciencias que no reconocen como buenas más que acciones llevadas a cabo por puro amor del bien.

La verdadera relación del acto con la sanción que se añade a él se ve mejor en el dominio de los entes puramente naturales, es decir, aquellos que obran en virtud de su sola forma natural y no en virtud de una voluntad. Como hemos dicho, tales seres observan ya una regla aunque no la conozcan y en cierto modo esté inscrita en su propia sustancia; no actúan, sino que son actuados. Ahora bien, el solo hecho de obedecer a la naturaleza que Dios les ha dado coloca a estos seres desprovistos de conocimiento en una situación semejante a la de personas racionales, gobernadas por una ley. Es esta

52. *Act.*, IV, 19. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 96, 4, ad *Resp.*

legislación universal, promulgada por Dios para la naturaleza, lo que expresa la palabra del Salmo: *Praeceptum posuit, et non praeteribit*[53]. Pero sucede que a ciertos cuerpos, por la situación y el papel que les corresponde en la economía general del universo, les está impedido obrar como requiere su naturaleza y, en consecuencia también, alcanzar su fin. La consecuencia de ello es que sufren en sus operaciones y su sustancia, mueren y se destruyen. La muerte del animal, o la destrucción del objeto, no son complementos accidentales del desorden que les impide obrar según su naturaleza; ni siquiera es su consecuencia, es exactamente el estado en el cual el cuerpo o el animal se encuentra por el hecho de este desorden mismo; y es, de modo idéntico, lo que transforma en orden el desorden que lo ha provocado. En realidad, nada se sustrae a la ley, puesto que todo lo que pretende sustraerse a ella se destruye en la misma medida en que logra hacerlo, atestiguando así el carácter infrangible de la legislación que pretendía violar.

En esta permanencia del cuerpo que sigue la ley, y esta destrucción del cuerpo que se sustrae a ella, tenemos ante los ojos, en cierto modo materializado, lo esencial de la sanción moral. Sometido a la ley divina como el resto del universo, el hombre está al mismo tiempo dotado de una voluntad, gracias a la cual depende de él someterse al orden o revolverse contra él. Pero no depende de él que este orden exista o no, ni que los efectos se realicen o no en el universo. Dios puede dejar a la voluntad del hombre la responsabilidad de asegurar en ciertos puntos el acatamiento de la ley, pero no de abandonar a su capricho a la ley misma, que es la expresión del orden divino. La voluntad que se somete a la ley, y la que se levanta contra ella, pueden parecer temporalmente sustraídas a las consecuencias de sus actos, pero es necesario que, a fin de cuentas, se encuentren en el estado en que ellas mismas se han puesto por relación a la ley eterna. El papel de la sanción es precisamente ponerlas en él. La única diferencia entre el efecto de la ley natural y el de la sanción, es que el primero resulta naturalmente de la observación o de la trans-

53. *Salmo.*, CXLVIII. Citado en *Sum. theol.*, I, 93, 5, ad *Resp.*

gresión de la ley, mientras que la segunda es el efecto de una voluntad que responde al acto de una voluntad. El bien que, en el orden de los cuerpos, deriva necesariamente de una actividad conforme a la ley natural, Dios lo confiere libremente a la voluntad del hombre que la ha observado libremente. El mal que sufre necesariamente un cuerpo desordenado, Dios lo inflinge libremente a la voluntad mala del hombre que se ha revuelto libremente contra el orden. Este carácter querido de la recompensa y del castigo es también lo que hace del bien y del mal sufridos por los individuos sanciones propiamente dichas [54]; pero no debe hacernos olvidar que, en uno y otro caso, en una sanción no hay nada más que la estricta observancia de la ley, la satisfacción del orden y la realización de un equilibrio perfecto entre los actos y sus consecuencias. Todo lo que el hombre no ha querido realizar de la ley divina, tendrá que sufrirlo a la postre, y esto mismo es lo que constituirá su castigo [55].

54. "Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani... Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, sum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri". *Cont. Gent.*, III, 140. Cf. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 93, 6.

55. "Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, opportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientisseme fit per hoc quod peccata puniuntur: sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et cadem ratione bona facta remunerationem accipiant". *Cont. Gent.*, III, 140.

Así entendida, es decir, restaurada en la pureza y el rigor de su noción, la sanción no introduce ninguna heteronomía en el orden de la moral. La recompensa a obtener o el castigo a evitar no son lo que confiere al acto su moralidad o su inmoralidad; el acto que hago no es bueno porque tenga su recompensa, sino que tendrá su recompensa porque es bueno. Por la misma razón también, no hago el bien con miras a evitar el castigo, sino que me bastará hacer uno para evitar otro, como me bastará obrar bien para ser recompensado. Ciertamente, no se trata de negar que la esperanza de una recompensa o el temor a una pena sean ayudas muy eficaces del progreso moral. Pero el hombre es respecto de la ley divina lo que el ciudadano es respecto de las leyes civiles y humanas: para no sufrir la ley, le basta observarla. El bien que queríamos ante todo con miras a otra cosa, o de lo que pensábamos ser otra cosa, nos acostumbramos progresivamente a amarlo y a quererlo por sí mismo, como el bien y el orden universal en quien nuestro propio bien se encuentra inquebrantablemente asegurado. Y en esto consiste finalmente esta libertad de los hijos de Dios, que le obedecen como a un padre, cuya ley de amor no impone al hijo más que su propio bien.

CAPITULO II

EL AMOR Y LAS PASIONES

La exposición de los principios generales de una moral de este tipo no basta para dar una idea precisa de ella, pues es quizás en su aplicación al detalle concreto de la experiencia moral donde más claramente se expresa el genio de Santo Tomás de Aquino. Por otra parte, no sin razón desarrolló minuciosamente su estudio: *sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt*[1]. Observación de buen sentido que coloca a su autor y al historiador de su autor ante un problema insoluble. Al ser infinito el pormenor de los problemas morales particulares, el propio Santo Tomás debió escoger, y nosotros debemos hacer a su vez, bien a disgusto, una elección entre los problemas objeto de su elección. A esta dificultad se añade otra, que estriba en el orden a seguir en una exposición de este tipo. Aquí también, no disponemos más que del orden del comentario a la *Etica a Nicómano*, que representa el orden de la moral aristotélica, orientada completamente hacia la moral del Estado, o el orden de la *Suma Teológica*, en el que las virtudes morales están integradas en los Dones del Espíritu Santo. Estamos, pues, irremediablemente condenados a algo arbitrario en la presentación de los problemas, pero se puede aspirar al menos a no decir nada que el propio Santo Tomás no haya dicho.

En cuanto el moralista aborda la discusión de casos concretos, se enfrenta con este hecho fundamental, que

1. *Sum. theol.*, IIª IIªe, Prologus.

el hombre es un ser movido por sus pasiones. El estı dio de las pasiones debe proceder, pues, a toda discı sión de los problemas morales en donde las encontr remos sin cesar como una especie de materia sobre que se ejercerán las virtudes. Hechos eminentemente «hı manos» además, puesto que las pasiones pertenecen hombre como unidad del alma y del cuerpo. Una su tancia puramente espiritual, como el ángel, no podr experimentar pasiones, pero el alma, que es la forma d cuerpo, sufre necesariamente la repercusión de los can bios que sufre su cuerpo. A la inversa, puesto que el a ma puede mover su cuerpo, podrá hacerse el principi de los cambios que el cuerpo deba sufrir. Desde el pu to de vista de su origen, se distinguirán las pasiones *co porales,* que resultan de una acción del cuerpo sobre alma que es su forma, de las pasiones *animales,* que r sultan de una acción del *anima* sobre el cuerpo al qu mueve. No obstante, en los dos casos, la pasión acab por afectar al alma. Una incisión practicada sobre u miembro causa en el alma una sensación de dolor: una pasión corporal; la idea de un peligro causa en cuerpo los trastornos de los que se acompaña el temoı es una pasión animal, pero cada uno sabe por experie cia que los trastornos del cuerpo repercuten en el alm de manera que, a fin de cuentas, toda pasión es una m dificación del alma que resulta de su unión con el cuerpo

Esto no es todavía más que una aproximación a que es la pasión. En rigor, esta definición podría ap carse a las sensaciones, las cuales son también modific ciones del alma que resultan de su unión con el cuerp Las sensaciones forman no obstante una clase de hech distintos de lo que se denomina simplemente las pasi nes. Estas últimas no son conocimientos, sino estad confusos que se producen cuando percibimos objetos los que la vida o el bienestar del cuerpo se encuent más o menos interesado. Las pasiones propiamente c chas afectan, por consiguiente, al alma en su funció

2. *Qu. disp. de Veritate,* qu. 26, art. 2, ad *Resp.* Acerca este problema ver H.-D. NOBLE, O. P., *Les Passions dans la vie m rale,* Paris, Lethielleux, 2 vols., 1931 y 1932.

animadora del cuerpo y allí donde ésta está más profundamente comprometida.

Lo mismo que la voluntad acompaña a la actividad intelectual del alma, una forma más modesta de deseo acompaña a su actividad animadora. Es el apetito sensitivo, que se denomina también sensualidad, y que no es más que el deseo nacido de la percepción de un objeto que interesa para la vida de un cuerpo. Es esta forma más baja de deseo la que constituye el asiento de las pasiones. Estas son los movimientos más intensos y por ellas experimenta el hombre de un modo más fuerte, a veces de un modo más trágico, que no es una Inteligencia pura, sino la unión de un alma y de un cuerpo.

Al estudiar esta forma de apetito, hemos notado la dualidad de sus reacciones, según que se encuentre en presencia de objetos útiles o nocivos. Su comportamiento respecto de los primeros forma lo que hemos denominado lo concupiscible, respecto de los segundos, lo irascible. Las pasiones se clasifican naturalmente en dos grupos según esta distinción fundamental. La primera es la que se denomina amor.

Raíz primera de todas las pasiones, el amor es multiforme. Cambia de aspecto según las diversas actividades del alma a las que puede asociarse. Fundamentalmente, es una modificación del apetito humano por algún objeto deseable. Esta modificación consiste en que el apetito se complace en este objeto. Experiencia, por así decir, inmediata de una afinidad natural y como de una complementariedad del viviente y del objeto que éste encuentra, esta *complacencia* constituye el amor mismo en tanto que pasión. Apenas se ha producido, esta pasión suscita un movimiento del apetito para apoderarse realmente, y no ya sólo intencionalmente, del objeto que le conviene. Este movimiento es el deseo, nacido del amor. Si llega a sus fines, el término de este movimiento es el reposo en la posesión del objeto amado. Este reposo es el gozo, satisfacción del deseo.

Es ahí, en el orden del deseo vital y del organismo, donde se encuentra el amor pasión en el sentido propio del término. Es únicamente por extensión como se extiende el nombre a un orden más elevado, el de la vo-

luntad [3]. Allí donde hay petición de un bien se manifiesta un amor, pero su naturaleza varía según la de la petición misma [4]. Tomemos primeramente las cosas inanimadas. Se puede decir que incluso éstas desean lo que conviene a su naturaleza. Al menos todo ocurre como si lo desearan, porque alguien lo desea por ellas. Al crearlas, Dios les dotó de naturalezas activas, capaces de obrar con miras a un cierto fin que ellas no conocen, pero que El conoce. Esta inclinación natural de los entes a seguir su naturaleza es el apetito natural. Se puede denominar *amor natural*, a esta afinidad electiva *(connaturalitas)* que tiene cada cosa hacia lo que le conviene. El mundo de los cuerpos no conoce el amor que le mueve, pero el Amor conoce el mundo que mueve, porque lo ama, y lo ama con el mismo amor con el que ama su propia perfección. No está ahí tampoco el orden de la pasión propiamente dicha.

Por encima de estos deseos vividos están los deseos sentidos, que experimentan los animales a consecuencia de sus percepciones. El apetito sensitivo es, pues, el asiento de una especie de *amor sensitivo*, pero lo mismo que la sensación está determinada necesariamente por el objeto este amor está determinado necesariamente por la sensación. Es una pasión propiamente dicha que no plantea ningún problema moral, porque no ofrece materia para elección alguna. Este mismo amor pasión, lo experimenta el hombre en tanto que animal, pero de una manera completamente distinta, porque en el hombre está en relación con un apetito más alto, el *apetito racional* o *intelectual* que hemos denominado voluntad. La complacencia de una voluntad en su objeto es el *amor intelectual*. Como la voluntad que lo experimenta, este amor es libre. El amor intelectual es la complacencia del alma en un bien decretado como tal por un juicio libre de la razón. Estamos aquí en el orden del intelecto y de lo inmaterial, no se trata ya, pues, de una pasión propiamente dicha. Esta no aparece menos en el hombre, y sólo en él, como materia de moralidad. Por ser animal, el hombre experimenta todas las pasiones del apetito

3. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 26, 1, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 26, 1, ad *Resp.*

sensitivo; en cuanto dotado de razón, domina este apetito y sus pasiones a través de juicios libres. La sensualidad humana difiere, pues, de la del animal en que, siendo capaz de obedecer a la razón, participa por ello de la libertad. Como todas sus pasiones, el amor del hombre es libre; si no lo es, puede y debe llegar a serlo, y por esta razón el amor pasión plantea problemas de moralidad.

Por el solo hecho de que entra en relaciones con una razón, el amor se diversifica en el hombre según muchos aspectos a los que designan muchos nombres. En primer lugar, es preciso un nombre para señalar el hecho de que un ser racional puede escoger libremente el objeto de su amor; se le denomina, por este hecho, *dilección.* Así escogido, este objeto puede serlo en razón de su alto valor, que le hace eminentemente digno de ser amado; el sentimiento que se experimenta por él toma entonces el nombre de *caridad.* Finalmente, se puede querer expresar el hecho de que un amor dura hace tanto tiempo que se ha convertido en una disposición permanente del alma, un hábito; se le denomina entonces *amistad*[5]. No deja de ser cierto que todas estas afecciones del alma no son más que otras tantas variedades del amor, por donde se ve qué inmensa multiplicidad de hechos y de problemas encubre solamente esta noción. Estamos aquí en el orden de las acciones particulares y lo particular no se dejará agotar.

He aquí, al menos, una distinción de alcance general que permite introducir cierto orden en esta multiplicidad. Está sugerida por la naturaleza misma de la amistad, que acaba de distinguirse como variedad del amor. De un hombre se dice que le gusta el vino, pero no se dice de ordinario que tiene por el vino amistad. Diferencia de lenguaje indicadora de una diferencia de sentimientos. Me gusta el vino por el placer que me da, pero si sólo amo a alguien por las ventajas que obtengo de

5. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 26, 3, ad *Resp.* La amistad no es una pasión, sino una virtud. La fuente principal de Santo Tomás en este punto son los admirables libros VIII y IX de l'*Ethique à Nicomaque.* Ver *In VIII Eth. Nic.*, ed. Pirotta, pp. 497-562, y *In IX Eth. Nic.*, pp. 563-621.

él, ¿puedo decirme verdaderamente amigo suyo? Por consiguiente, hay que distinguir entre el amor de persona y el amor de cosa. El amor de persona va directo a la persona, y la ama por sí misma, como su eminente dignidad le da derecho a ser amada. Tal es el amor que se denomina amor de amistad. Mejor dicho, el amor, pura y simplemente. En efecto, amar consiste en complacerse en el bien; el amor puro y simple es, pues, el que se complace en un bien, simplemente porque, tomado en sí mismo, es un bien. En cuanto al otro amor, no se dirige a un bien como bueno y en sí mismo, sino únicamente como bueno para otro. Se le denomina amor de deseo *(amor concupiscentiae)*, porque este otro, para quien deseamos un bien, somos nosotros. Puesto que no se dirige al bien directamente y por sí mismo, este amor se subordina al primero y no merece más que secundariamente el título de amor[6]. Por ahí se ve ya qué alto concepto tiene Santo Tomás de la amistad. Pues va de suyo que cada uno ama en sus amigos el placer y las ventajas que obtiene de ellos, pero, en esa medida, desea más bien que ama. Estos deseos se mezclan con la amistad, pero no pertenecen a la amistad[7].

¿Cuál será, pues, la causa del amor? En primer lugar, como acabamos de decir, el bien, porque nuestra apetición o nuestra tendencia encuentra en él la satisfacción plena que le hace complacerse en él y detenerse en él. Entre el bien y lo bello, los cuales son inseparables del ser, no hay más que una distinción de razón. En el bien la voluntad encuentra su sosiego. En lo bello, es la aprehensión sensible o intelectual la que encuentra su sosiego. Cada uno de nosotros lo ha experimentado a menudo a propósito de los objetos de la vista o del oído, los dos sentidos que utiliza la razón. Es a partir de los colores, o sonidos y armonías, cuya percepción se acompaña del sentimiento como es para sí misma su propio fin. Aquello

6. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 26, 4, ad *Resp.*
7. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 26, 4 ad *Resp.* La fuente de la amistad, que es una virtud, es la *benevolentia*, que consiste en un movimiento interno de afecto por una persona; su estabilización en la costumbre engendra la amistad: *In IX Ethic.*, lect. 5; ed. Pirotta, n. 1820, pp. 585-586.

de lo cual verlo y entenderlo es la razón suficiente total de verlo y entenderlo: he ahí lo bello. Lo mismo habría que decir de aquello cuyo conocimiento por el entendimiento encuentra su completa justificación en el acto mismo de conocerlo: *ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur apprehensio* [8].

Dos confusiones parecen haber oscurecido esta profunda noción de lo bello en el espíritu de sus intérpretes y retardado el progreso que se debía esperar de una estética que se inspirara en ella. Hay que evitar ante todo confundir el carácter último de una aprehensión con el carácter último de un conocimiento. No es necesario que un conocimiento sea último en el orden del conocer para que su aprehensión lo sea. Basta con que, independientemente de lo que nos enseña, ofrezca al entendimiento el objeto de una aprehensión tan perfecta que, como aprehensión, no deje nada más por desear. Tal es el sentido concreto de la fórmula tan frecuentemente citada: lo bello es el esplendor de lo verdadero. Tomada literalmente, no sería más que una brillante metáfora. Tomada en su sentido pleno, significa que ciertas verdades se presentan bajo una forma tan despojada, tan pura de toda mezcla, que ofrecen al pensamiento la rara alegría de una aprehensión pura de la verdad. Lo bello sensible no tiene otra naturaleza. Los colores bellos, las formas bellas, los sonidos bellos colman las previsiones y el poder de la vista y del oído, ofreciéndoles sensibles de esencia tan pura que su percepción se hace un fin en sí misma y no deja ya nada por desear.

De ahí esta otra definición de lo bello, no menos conocida que la precedente: *id quod visum placet* [9]. Es también una definición verdadera, pero da ocasión a con-

8. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 1, ad 3m. Habría que partir de esta noción metafísica de lo hermoso, y no de la noción de arte, para construir una estética fundada en los principios auténticos de Santo Tomás de Aquino. La noción de arte es común a las bellas artes y a las técnicas de lo útil; para alcanzar la estética a partir del arte, es necesario, por consiguiente, llegar a ella a partir de la noción de lo hermoso considerada en sí misma.

9. Acerca de los elementos de estética contenidos en la doctrina de Santo Tomás, ver J. MARITAIN, *Art. et scolastique*, Paris, L'Art Catholique, 3.ª ed. 1935.

fusiones que conviene alejar. Los colores bellos y las formas bellas son las que agradan a la vista, pero no basta que su vista agrade para que sean bellas. No hay otro gozo estético que aquel cuya causa está en la belleza del objeto. Esta belleza ya sabemos en qué consiste. La alegría que ella da es, pues, una alegría *sui generis,* y cuya cualidad instintiva cada uno conoce por experiencia. Es ese asombro del que ciertos actos perfectos de conocer se aureolan como de una gloria y que confiere a ciertos sensibles el carácter de una contemplación. Entonces también nace el amor de lo bello, complacencia del sujeto cognoscente en un objeto en donde el acto que lo aprehende encuentra, a la vez que su alegría, su perfecto reposo.

Cuando se trata de lo bello o del bien, el amor presupone el conocimiento del objeto amado. Luego es la visión de la belleza o del bien sensible la que está en el origen del amor sensible, y, de modo parejo, la contemplación intelectual de lo bello o del bien está en el principio del amor espiritual [10]. No obstante, el amor no se mide por el conocimiento. Se puede amar perfectamente un objeto imperfectamente conocido. Basta que el conocimiento lo ofrezca tal cual al amor, para que éste se adueñe de él como de un todo, del cual ama lo que no conoce todavía por el amor de lo que conoce. ¿Quién no sabe lo que es amar una ciencia, cuando, en el primer entusiasmo de su descubrimiento, el amor arroja al pensamiento hacia un saber que, porque lo ama ya en su totalidad, quisiera poseer en su totalidad? ¿Y cómo sería posible el amor perfecto de Dios, si el hombre no pudiera amarlo más que en tanto que lo conoce? [11].

En realidad, el conocimiento es más bien el principio u origen del amor, que su causa. Digamos, si se quiere, que es su condición necesaria. La causa propiamente dicha del amor está en la relación del que ama y lo amado. Esta misma relación es de dos clases. Cuando un ser carece de algo y encuentra lo que le falta, lo desea. El amor de deseo nace, pues, de la complementaridad de dos entes, o, para hablar técnicamente, de que

10. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 2, ad *Resp.*
11. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 2, ad 2m.

uno es en potencia lo que el otro es en acto. Pero sucede también que dos entes se encuentran, uno y otro en acto, y bajo la misma relación. Este es el caso de un artista que encuentra a otro artista, de un sabio que encuentra a otro sabio. Hay entre ellos comunidad específica de forma, es decir, semejanza: *convenientia in forma.* Entonces se produce de ordinario el amor de amistad. Decimos de ordinario, pues no hay que olvidar la extrema complejidad de los hechos de este género. Todos los amores están como supuestos por el primero de todos: el amor interesado que cada uno se da ante todo a sí mismo. En principio, los artistas aman a los artistas, aunque un virtuoso no ame demasiado a otro virtuoso que debe tocar en el mismo concierto [12].

Definido así, el amor no presupone ninguna otra pasión, pero éstas lo presuponen todas. Hay amor en el fondo de cada una de ellas. En efecto, toda pasión supone ya sea un movimiento hacia algún objeto, o el reposo en algún objeto. Toda pasión presupone, pues, la connaturalidad que engendra la amistad, o la complementaridad que engendra el deseo. En los dos casos, la condición necesaria y suficiente del amor está presente. Puede suceder, por tanto, y sucede incluso a menudo que una pasión contribuye a hacer nacer el amor, como la admiración por ejemplo, pero es que, del mismo modo que un bien puede ser causa de otro bien, un amor puede ser causa de otro amor [13].

Entre los efectos del amor, el más inmediato y general es la unión del que ama y lo amado. Unión efectiva, que llega hasta la posesión real de lo amado por el amante si se trata del amor de deseo; unión de sentimiento, y puramente afectiva, si se trata del amor de amistad, en el que se quiere para otro el bien que se quiere para uno mismo. Aun siendo espiritual, esta segunda unión no es menos íntima que la primera. Muy por el contrario, querer para otro lo que se quiere para sí, amar a otro por él como uno se ama por sí, es hacer del que se ama como uno mismo, en una palabra, es hacer de él un *alter ego.* No se trata aquí ya solamente de una unión parecida

12. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 3, ad *Resp.*
13. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 4, ad *Resp.*

a la del cognoscente y lo conocido; pues esta última se efectuaba por medio de la especie y de su parecido al objeto, mientras que el amor hace que dos cosas se hagan, por así decir, una sola. La potencia unitiva del conocimiento es menor que la del amor [14].

Para apreciar lo estrecha que es esta unión, lo mejor es observar el curioso cambio de personalidades del que se acompaña naturalmente el amor. Se diría que éstas se introducen en cierto modo una en otra. Lo amado está, por así decir, en el amante, y el amante en lo amado, por el conocimiento y el deseo. Por el conocimiento lo amado reposa en el pensamiento del que lo ama, y, a su vez, éste no se cansa de hacer inventario a través del pensamiento de todas las perfecciones de lo amado. Se ha dicho del Espíritu Santo, que es el Amor Divino [15], que «escruta incluso las profundidades de Dios» (I *Cor.*, II, 10). Se puede decir del amor humano que intenta también penetrar a través del pensamiento en el corazón de lo que ama. Lo mismo sucede en el orden de los deseos. Esto se ve en la alegría del amante en presencia de lo que ama. Cuando el amado se ausenta, los deseos de su amigo le acompañan, o el deseo del que le ama le persigue, según que le desee o le ame con amistad. No existe epíteto más justo que el de *íntimo* para caracterizar esta invisceración de lo amado en lo amante. Por otra parte, ¿no se habla de las «entrañas» de la caridad? Esto es exactamente lo que se quiere decir. Pero el amante no está menos íntimamente en lo amado. Si lo desea, no se tendrá por satisfecho hasta que no haya obtenido su posesión perfecta; si lo ama con amistad, el amante ya no vive en sí mismo, sino en el que ama. Todo lo bueno o malo que sucede a uno de los dos amigos, es al amigo al que sucede. Las alegrías y los dolores de uno son los del otro. No tener más que una voluntad para dos, *eadem velle,* he ahí la verdadera amistad.

¿Cómo podría ser de otro modo? Hemos razonado como si el que ama estuviera en lo que ama, *o* a la inversa. Es *y* a la inversa lo que hay que decir. Si se trata de

14. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 27, 1, ad *Resp.* y ad 3m.
15. Acerca de las repercusiones teológicas de esta doctrina del amor, ver *Cont. Gent.*, IV, 19.

un amor de amistad, el amante es amado y el amado es amante, de modo que, al hacerse amor por amor, están doblemente el otro en el uno y el uno en el otro. El amor perfecto no deja subsistir más que una sola vida para dos seres. Cada uno de ellos puede decir mi yo y mi otro yo [16].

Esto es tanto como decir que el amor es extático. Estar en éxtasis, para un yo, es estar llevado fuera de sí. De ordinario se designa con este término el estado de una facultad de conocer elevada por Dios a la comprensión de objetos que le exceden; pero se puede aplicar también al estado de un demente, o de un furioso, del que se dice que está «fuera de sí». El caso del amor es completamente diferente. Aunque esta pasión dispone al pensamiento a una especie de éxtasis, puesto que el amante se pierde en meditaciones acerca del amado, el carácter extático del amor está sobre todo en un extatismo de la voluntad. Esto se ve ya en el amor de deseo o de concupiscencia, en el que, no contento del bien que tiene, el amante lleva su voluntad fuera de sí para alcanzar el bien que desea, pero todavía se ve mejor en el amor de amistad. El afecto que dirigimos a nuestros amigos deja simplemente de concernirnos a nosotros. Sale de nosotros. El amigo no quiere más que el bien de su amigo, no hace más que lo que es bueno para su amigo, se ocupa de su amigo, provee por su amigo; en resumen, la amistad sale de nosotros mismos, es extática por definición [17].

Orientado de este modo hacia el objeto amado, el amor intenta de modo natural excluir todo lo que puede impedir alcanzarlo o, si lo posee ya, podría hacer precaria su posesión. De ahí los celos, sentimiento complejo en el que el amor se mezcla a veces con el odio, pero cuya causa, a fin de cuentas, continúa siendo el amor. En el amor de deseo, nada más común que los celos del marido, que quiere que su mujer sea para él sólo; o los

16. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 28, 2 ad *Resp.*

17. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 28, 3, ad *Resp.* Esto no implica, por otra parte, el olvido de sí mismo. Amar a un amigo no es amarlo más que a uno mismo, sino como a uno mismo. El amor que no deja de dirigirse a sí mismo, no impide, pues, este abandono de sí mismo que exige toda verdadera amistad. Cf. *Loc. Cit.*, ad 3m.

celos del ambicioso, que los dirige contra todo rival capaz de disputarle su lugar. Pero incluso la amistad conoce los celos. ¿Quién no se ha dirigido con indignación contra aquellos cuyos actos o palabras amenazaban la reputación de un amigo? Y cuando leemos en San Juan (II, 17): *Zelus domus tuae comedit me,* ¿quién no comprende que este celo es un santo celo, ocupado sin cesar en corregir el mal que se comete contra Dios, o, si fracasa en ello, en deplorarlo? [18].

Considerado en sí mismo, el amor no es necesariamente la pasión destructiva que tan a menudo han descrito los poetas. Muy por el contrario, es natural, es beneficioso desear lo que nos falta para alcanzar nuestra perfección. El amor de un bien sólo puede mejorar al que lo ama. Los estragos causados por el amor se deben a dos causas, de las cuales ninguna es una consecuencia necesaria de él. A veces, el amor se equivoca de objeto, toma un mal por un bien; otras veces, incluso si se trata de un amor recto, su violencia es tal que los trastornos de los que se acompaña amenazan el equilibrio del cuerpo. Normalmente no es así. De ordinario, el amor engendra la ternura de un corazón que se ofrece al amado, la alegría de su presencia, la languidez y el fervor del deseo en su ausencia. La naturaleza del amor pasión exige que modificaciones orgánicas acompañen estos diversos sentimientos, pero su intensidad sigue a la de la pasión, no tienen, pues, nada de patológico a menos que ella misma sea desordenada [19].

Tal es el amor, esa fuerza universal que en la obra de la naturaleza se encuentra por doquier, puesto que todo lo que obra, solamente obra con miras a un fin, y este fin es, para cada ser, el bien que ama y que desea. Luego es manifiesto que, cualquier acción que realice un ente, está movida por un cierto amor que perfecciona a este ente [20].

Lo contrario del amor es el odio. Lo mismo que el amor es la armonía del apetito y de su objeto, el odio

18. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 28, 4, ad *Resp.*
19. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 28, 5, ad *Resp.* y respuestas a las objeciones.
20. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 28, 6, ad *Resp.*

es su desacuerdo. Es, pues, el rechazo de lo antipático y de lo nocivo; así como el amor tiene por objeto el bien, el odio tiene por objeto el mal [21]. Además ésta es la razón, incluso, por la que el odio tiene al amor por causa, pues lo que se odia es lo que contraría a lo que se ama. También, aunque las emociones de odio sean a menudo más fuertes que las del amor, éste continúa siendo a fin de cuentas más fuerte que el odio [22]. No se puede no amar el bien, ni en general ni en particular; no se puede incluso no amar el ser y la verdad en general; sucede únicamente que un cierto ente se opone al bien que deseamos, o que entre nuestros deseos y sus objetos se interpone nuestro conocimiento de tal o cual verdad. A veces nos gustaría estar menos bien informados acerca de la moral de lo que estamos. Solamente odiamos a los entes y las verdades que nos molestan, pero no al ser, ni a la verdad.

A la pareja fundamental que forman el amor y el odio, se une esta otra, el deseo y la aversión. El deseo es la forma que toma el amor cuando su objeto está ausente. En cuanto a la aversión, es esa especie de repulsión que el sólo pensamiento de un mal nos inspira. Pariente cercano del temor, a veces se confunde con éste, aunque es distinta de él. Su importancia es además escasa por relación a la del deseo, cuyas dos variedades principales son la concupiscencia o deseo y la codicia. Común al hombre y a los animales, la concupiscencia es el deseo de los bienes de la vida animal, como el alimento, la bebida y los objetos de la necesidad sexual. La codicia, en cambio, es propia del hombre; se extiende a todo lo que, con razón o sin ella, el conocimiento representa como bienes. Por ser razonadas, las codicias no son siempre más racionales; incluso, en cuanto que la razón no hace ahí apenas más que servir a nuestros apetitos, las codicias se unen al apetito sensitivo y son menos elecciones que pasiones [23]. ¿De qué modo, además, asignarles límites? La concupiscencia es infinita. No hay límites en lo que

21. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 29, 1, ad *Resp.*
22. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 29, 2 y 3.
23. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 30, 3, ad *Resp.* y ad 3m.

la razón puede conocer, tampoco los hay, pues, en lo que la codicia puede desear [24].

Supongamos ahora que el deseo está satisfecho. Si se trata de la satisfacción de un deseo natural, se le da el nombre de placer *(delectatio)*, si se trata de la satisfacción de una codicia, se le da el nombre de gozo *(gaudium)*. El placer es un movimiento del apetito sensitivo que se produce cuando el animal posee el objeto capaz de satisfacer su necesidad. Luego en verdad es una pasión. En un ser dotado de razón, algunos placeres pueden ser al mismo tiempo gozos, pero existen placeres de los que un animal racional no obtiene ningún goce, ni incluso ninguna dignidad. Más vehementes que los gozos espirituales, los placeres corporales les son no obstante inferiores en muchos aspectos. Solamente los placeres son pasiones propiamente dichas, pues conllevan una turbación corporal, a la que deben esa violencia que no tienen jamás los goces. En cambio, el gozo de comprender aventaja con diferencia al placer de sentir. Esto es tan cierto que no hay nadie que prefiera la pérdida de la vista a la de la razón. Si la gente prefiere los placeres del cuerpo a las alegrías del espíritu es porque éstas últimas presuponen la adquisición de las virtudes y de los hábitos intelectuales que son las ciencias. Para los que están en estado de elegir, no es posible ninguna vacilación. El hombre de bien sacrificará todos los placeres al honor. El hombre de ciencia no podría mantenerse en la superficialidad de las percepciones sensibles, querrá penetrar por medio del intelecto hasta la esencia misma de las cosas. Finalmente, ¿cómo comparar la precariedad de los placeres sensibles con la estabilidad de los goces del espíritu? Los bienes corporales son corruptibles, los bienes incorpóreos son incorruptibles, y como éstos residen en el pensamiento, son por naturaleza inseparables de la sobriedad y de la moderación [25].

Una moral cuyos principios están tan profundamente enraizados en lo real, dependiendo tan estrechamente de la estructura misma del ser al que rigen, no experimenta ninguna dificultad para fundamentarse. El fundamento

24. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 30, 4, ad *Resp.*
25. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 31, 5, ad *Resp.* y ad 2m.

de la moral es la misma naturaleza humana. El bien moral es todo objeto, toda operación que permita al hombre realizar las virtualidades de su naturaleza y actualizarse según la norma de su esencia, que es la de un ser dotado de razón. La moral tomista es, pues, un naturalismo, pero es al mismo tiempo un intelectualismo, porque la naturaleza se comporta como una regla. Del mismo modo que hace que los entes sin razón obren según lo que son, la naturaleza deja a los entes dotados de razón la tarea de discernir lo que son, a fin de obrar en consecuencia. Llega a ser lo que eres, tal es su ley suprema: hombre, actualiza hasta sus límites más extremos las virtualidades del ser inteligente que eres.

Este naturalismo moral es, pues, todo lo contrario de aquél que expresa la fórmula: todo lo que es, es en la naturaleza, y, en consecuencia, es natural. Fórmula falsamente evidente que conviene precisar. Tomada en su contenido literal, significa que siempre hay un punto de vista desde donde lo real es explicable. Entendida de este modo, pone en un mismo plano lo normal y lo patológico, decisión por lo demás legítima, siempre que no lleve a abolir la distinción de lo que es normal y lo que no lo es. Todo lo que es se explica por las leyes de la naturaleza, incluso las enfermedades, incluso los monstruos; para un monstruo es natural comportarse según su naturaleza de monstruo, pero no se sigue de ahí que sea normal serlo. Tal como Santo Tomás la entiende, siguiendo a sus maestros griegos, la naturaleza no es un caos de hechos yuxtapuestos sin orden, sin estructuras, sin jerarquía. Muy por el contrario, es una arquitectura de naturalezas, de las que cada una realiza concretamente un cierto tipo, y aunque ninguna sea su realización perfecta, todas lo representan a su manera y, al realizarse por medio de sus operaciones propias, se esfuerzan por repesentarlo hasta el límite extremo de su poder. Este tipo es la regla de lo normal; toda corrupción de este tipo entra en el orden de lo patológico. Por consiguiente, es cierto que todo lo que es en la naturaleza es natural, pero no lo es que todo lo que es en la naturaleza sea normal. A lo anormal le es natural ser patológico, y esta distinción se impone cuando se quiere discutir el valor de estas pasiones que son los placeres.

El hecho que domina toda discusión de este género,

es que algunos de los principios naturales constitutivos de la especie pueden faltar o pervertirse en algunos individuos. En este caso, también, placeres que son *contra natura* desde el punto de vista de la especie, se hacen naturales para estos individuos. Para un invertido, es natural satisfacer sus necesidades sexuales con individuos del mismo sexo, pero si es natural para un invertido comportarse como un invertido, de ningún modo es normal para un hombre ser un invertido, *cujuslibet membri finis est usus ejus*[26]. El «sofisma de Corydon» se deja ver claramente, si se extiende a otros casos las justificaciones a la que apela. La homosexualidad no es la única inversión sexual conocida; la bestialidad es otra, y si para algunos hombres es natural buscar su placer emparejándose a las bestias, ciertamente no es natural para el hombre usar en estas uniones estériles su poder de reproducción. De este modo, todos los placeres están dentro de la naturaleza, pero hay en la naturaleza placeres *contra natura*. Para el individuo al que su idiosincrasia relega al margen de su especie, la necesidad de tales placeres es un infortunio que hay que compadecer; la sola ciencia moral no basta para condenar a los hombres o para absolverlos, pero basta para discernir el bien del mal y vela para que el vicio no se erija en virtud[27].

La cualidad moral de los placeres no depende, pues, directamente ni de su intensidad ni de sus causas. Toda operación que apague la necesidad de una naturaleza es para ella causa de placer. Siendo mudables, nos deleitamos por nuestra misma mutabilidad, hasta tal punto que no hay apenas cambio que no comporte su parte de placer. «Es siempre un cambio», se dice gustosamente, y cada uno sabe lo que esto quiere decir. El recuerdo de un placer es también un placer, y la esperanza de un placer es un placer todavía mayor, sobre todo si la excelencia o la rareza del bien que se desea hace nacer la admiración. Incluso el recuerdo de una pena trae consigo su parte de placer, puesto que esta pena ya no existe. Cuando un hombre «se nutre de lágrimas», es porque

26. *Cont. Gent.*, III, 126, ad *Sicut autem.*
27. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 31, 7, ad *Resp. Cont. Gent.*, III, 122, en *Nec tamen oportet.*

encuentra en ellas un consuelo. Pero es sobre todo en la unidad nacida de la semejanza donde cada uno se deleita; el amor tendría hacia ella y es en el placer donde la obtiene. El hombre experimenta entonces esa dilatación de todo el ser a la que acompañan placeres vivos y sobre todos los grandes gozos; no obstante, el acto se realiza en una intensa concentración, mejor y con más rapidez [28]. Cualesquiera que sean además las causas o los efectos, el valor moral de los placeres depende del de los amores de los que aquéllos resultan. Todo placer sensible es bueno o malo según que esté acorde o no con las exigencias de la razón. En moral, la naturaleza es la razón; el hombre continúa en la norma y en el orden, cuando obtiene un placer sensible en algún acto de acuerdo con la ley moral. Cuanto más intensos, los placeres buenos se hacen mejores; los malos, peores [29].

La moral tomista es, pues, francamente opuesta a esa destrucción sistemática de las tendencias naturales donde con frecuencia se ve la señal del espíritu medieval. Ella no implica el odio a los placeres sensibles, en donde a veces se busca la diferencia específica del espíritu cristiano por referencia al naturalismo griego. Lo que es un error, según Santo Tomás, es enseñar, como hacían algunos heréticos, que toda relación sexual sea un pecado [30], lo que equivaldría a poner el pecado en el origen mismo de la célula social eminentemente natural que es la familia. El uso de los órganos sexuales es natural y normal, decíamos, cuando se regula por su propio fin,

28. Es preciso recordar que el placer del que se trata aquí, es el de un cierto acto. Al absorber en su acto al que lo realiza, el placer puede hacer a otro difícil o incluso imposible. Así, intensos gozos sensibles son incompatibles con el ejercicio de la razón. Cf. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 33, 3, ad *Resp.*

29. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 34, 1, ad *Resp.* La moral no tiene por objeto primero prohibir las manifestaciones de la naturaleza, sino ordenarlas según la razón (*Cont. Gent.*, III, 121). El placer normal y sometido a la razón es por eso mismo moralmente bueno. Esto es tan verdadero que, según Santo Tomás, el placer del cual se acompañará el acto sexual habría sido más grande en el estado de inocencia primera, que lo es después del pecado original: *fuisset tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile, Sum. theol.*, I, 98, 2, ad 3m.

30. *Cont. Gent.*, III, 126.

que es la reproducción. Ahora bien, en el caso del hombre, la generación de la que se trata es la de un ente dotado de razón y capaz de usar bien de ella. La función de reproducción incluye, por consiguiente, aquí, además del proceso biológico de la generación propiamente dicha, la educación de los seres así engendrados. Por esta razón, incluso en los animales no dotados de razón, el macho continúa con la hembra durante el tiempo necesario para la cría de los pequeños, cuando, como es por ejemplo el caso de los pájaros, la hembra no basta únicamente para criarlos.

De modo parejo ocurre, y con más evidencia todavía, en el caso del hombre, pues es muy cierto que, en algunos casos, sólo la mujer dispone de recursos necesarios para educar a los hijos, pero la regla general es que, en la especie humana, el padre se ocupe de su educación, y es de las reglas generales de la acción de lo que la moral debe preocuparse ante todo. Además, el término mismo de educación que se utiliza para los seres humanos sugiere que se trata aquí de otra cosa que una simple crianza. Educación implica instrucción, y toda instrucción exige tiempo. Se necesita mucho más tiempo para educar hombres que para enseñar a los pájaros a volar. Es preciso, pues, que el padre quede con la madre todo el tiempo requerido para asegurar la educación de los hijos que nacen sucesivamente de su unión.

Así se constituye la sociedad natural que se denomina familia, y puesto que es natural al hombre, todas las relaciones sexuales fuera del matrimonio son contrarias a la ley moral en cuanto contrarias a la naturaleza [31]. Por la misma razón el matrimonio debe ser indisoluble. Efectivamente, es natural que la solicitud del padre hacia sus hijos dure lo mismo que la vida, y que la madre pueda contar con el padre para asistirle hasta el final en su tarea educadora. Además, ¿sería justo que después de haber desposado a la mujer en la flor de la juventud, el hombre se deshiciese de ella cuando ésta ha perdido su fecundidad y su belleza? Finalmente, el matrimonio no es solamente un lazo, es una amistad, es incluso la más íntima de todas, puesto que añade a la

31. *Cont. Gent.* III, 122.

unión carnal, la cual se basta para hacer dulce la vida común de los animales, la unión de todos los días y todas las horas que implica la vida familiar de los seres humanos. Pero cuanto más grande es la amistad más sólida y duradera es. Luego la mayor de todas debe ser la más sólida y duradera de todas [32]. Todo esto supone, bien entendido, que la sociedad en cuestión es la de un solo hombre y la de una sola mujer, tendiendo naturalmente el padre a tomar a su cuidado los hijos que sabe con certeza que son suyos, y siendo la amistad entre el padre y la madre tal que se rebela contra la idea de toda división [33]. Aparece así que la persecución del placer sexual, tan gravemente inmoral, en cuanto que antinatural, cuando se convierte en un fin en sí, es, en cambio, natural y moral a la vez, en tanto que esta persecución se ordena al fin superior que es la conservación de la especie. Pues tal fin implica a su vez la constitución de esta célula social que es la familia, fundada en la amistad más perfecta de todas, el amor mutuo del padre y de la madre asociados para la educación de sus hijos [34].

Al placer se opone el dolor. Tomado como pasión propiamente dicha, el dolor es la percepción, a través del apetito sensitivo, de la presencia de un mal [35]. Este mal afecta al cuerpo, pero es el alma la que sufre. A la alegría, que es una aprehensión de un bien por el pensamiento, corresponde aquí la tristeza, cuya causa es la aprehensión interna de algún mal. Toda tristeza no se opone sin embargo a toda alegría, pues no solamente se puede estar triste por una cosa y alegre por una segunda sin relación con la primera, sino que también hay perfecto acuerdo entre la tristeza y la alegría, cuando sus objetos son de naturaleza contraria. Así, son dos senti-

32. *Cont. Gent.*, III, 123.
33. *Cont. Gent.*, III, 124.
34. Estos argumentos y otros de los que hace uso Santo Tomás aún, no están invalidados por las excepciones que se le podría citar en sentido contrario (una madre capaz de educar sola a sus hijos, o capaz de educarlos mejor sola que con la ayuda del padre o incluso en la imposibilidad de hacerlo de otra forma que no sea sola, porque ella está viuda, etc.). La ley moral fija la regla general para todos los casos normales; no podría regirse por las excepciones.
35. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 35, 1, ad *Resp.*

mientos estrechamente emparentados alegrarse del bien y entristecerse del mal. Por otro lado, existe una alegría sin tristeza contraria, la alegría de la contemplación, al menos cuando es la alegría misma de contemplar. La razón es que la contemplación no tiene contrario. Una vez comprendidos por el intelecto, los contrarios sirven para comprender sus contrarios; incluso lo contrario de lo verdadero puede servir para conocer mejor lo verdadero. Añadamos a esto que, puesto que la contemplación intelectual es obra del pensamiento, ninguna fatiga, ninguna molestia se mezclan en ella. Es sólo indirectamente, por agotamiento de las facultades sensibles de las que el intelecto se sirve, como sobreviene un cansancio acompañado de tristeza, lo cual detiene la contemplación del hombre [36].

Causados por la presencia del mal, el dolor y la tristeza tienen por efecto una disminución general de las actividades en el que las experimenta. El sufrimiento corporal no impide que se recuerde lo que ya se sabía; sucede incluso que un gran amor por saber ayuda al hombre a distraerse de su dolor; no obstante, los dolores violentos hacen prácticamente imposible aprender. Incluso simples tristezas bastan para deprimir al que las experimenta hasta el punto de hacerse imposible toda reacción y de sumirlo en un estupor inerte vecino a la estupidez. Y la tristeza es capaz de afectar no solamente a la actividad psicológica, sino también a la actividad fisiológica. Hay que combatir, pues, por medios apropiados la disminución de las fuerzas vitales que el dolor y la tristeza entrañan. Aquí todos los placeres y todas las alegrías pueden servir. Las lágrimas, incluso, alivian permitiendo al dolor exteriorizarse, y al que lo experimenta hacer algo en relación con su estado. Si se trata de la tristeza, en la compasión de un amigo se encontrará uno de los remedios más seguros a este mal. Imaginando la tristeza como un peso, se imagina también que este amigo nos ayuda a llevarlo. Sobre todo la tristeza que un amigo experimenta por la nuestra es una prueba visible de que nos ama, y puesto que toda alegría lucha eficazmente contra la tristeza, es un remedio a la nuestra la certe-

36. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 35, 5, ad *Resp.*

za de tener un amigo. Es preciso además atacar a este mal desde dos frentes a la vez, en el pensamiento, por el estudio y la contemplación, y en el cuerpo, por remedios apropiados, tales como el sueño, los baños y otros sedantes del mismo género. No obstante, aunque toda tristeza es de suyo un mal, toda tristeza no es mala. Lo mismo que la alegría, que de suyo es un bien, se hace mala si es una alegría por el mal, la tristeza, que de suyo es un mal, se hace buena, si se experimenta ante el mal. Como protesta contra el mal, la tristeza es moralmente digna de alabar; como invitación para evitarlo, es moralmente útil, pues hay un mal peor que el dolor o la tristeza, y es no juzgar como malo lo que verdaderamente lo es, o, juzgándolo tal, no rechazarlo [37].

El amor y el odio, el deseo y la aversión, el placer y el dolor, tales son las seis pasiones fundamentales del concupiscible. Quedan por considerar las del irascible, el segundo de los movimientos del apetito sensitivo que hemos distinguido. También esta vez, las pasiones se presentarán por parejas de contrarios, salvo en un único caso que tendremos que señalar.

La primera de estas parejas es la de la esperanza y la desesperación. Como todas las pasiones del irascible, la esperaza presupone el deseo. Por esto hemos hablado incidentalmente ya de ella como del deseo de un bien futuro. No obstante, la esperanza es algo más, e, incluso, distinto. No se espera lo que se está seguro de obtener. Lo que caracteriza a la esperanza es el sentimiento de que una dificultad se interpone entre nuestro deseo y su satisfacción. Solamente se espera lo más o menos difícilmente accesible, y esto es porque la esperanza se mantiene interiormente contra el obstáculo, aniquilándolo en cierto modo por el deseo, que pertenece a las pasiones del irascible [38]. Cuando la dificultad se hace extrema, hasta el punto de parecer invencible, una especie de odio sucede al deseo. No solamente se abandona su persecución, sino que ya no se quiere oír hablar de este bien imposible, demasiado vivamente esperado, y cuya posesión se nos escapa para siempre. Esta retracción del apeti-

37. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 39, 4, ad *Resp.*
38. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 40, 1, ad *Resp.*

to sobre sí, con lo que supone de rencor contra lo que fue su objeto, es la desesperación [39].

Intimamente ligada al esfuerzo constante del hombre por vivir, por obrar y realizarse, la esperanza pulula en el corazón de todos. Los hombres de edad y de saber esperan mucho, porque la experiencia les permite emprender muchas tareas que a otros parecerían imposibles. Además, en el curso de una larga vida, ¿cuántas veces no han visto producirse lo inesperado? Pero la gente joven está llena de esperanza por la razón inversa. Como tiene poco pasado y mucho porvenir, tienen poca memoria y mucha esperanza. El ardor de una juventud que todavía no ha sufrido ningún fracaso le hace creer que nada es imposible [40]. Se le ve intentarlo todo, y a veces incluso tener éxito, pues la esperanza es una fuerza. Un hombre fracasará por haber intentado sin convicción lo que no juzgaba posible. Resulta muy difícil saltar un foso que se desespera franquear; esperar hacerlo es una probabilidad más. Y la desesperación misma puede dar la fuerza, por poco que se sustituya por una esperanza. El soldado que desespera encontrar su salvación en la fuga, se batirá como un héroe, si espera al menos vengarse [41].

La segunda pareja de pasiones del irascible comprende el temor y la audacia. Después de la tristeza, es el temor el que presenta en más alto grado los caracteres de la pasión, pues es eminentemente pasiva, y las turbaciones orgánicas que conlleva son más aparentes. El temor es una reacción del apetito sensitivo no ante un mal presente, como es la tristeza, sino ante un mal futuro, que el hombre imagina como ya presente. Son numerosas sus variedades, como la vergüenza, la angustia, el estupor, el terror, y otras; pero todos los temores se relacionan con algún mal, o con la ocasión de un mal posible. Se teme la muerte, también se teme la compañía de los malos. No obstante, en el segundo caso, no es tanto esta compañía misma, es la seducción al mal lo que se teme. Si el mal es repentino e insólito, solamente se

39. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 40, 4, ad *Resp.*
40. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 40, 6, ad *Resp.*
41. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 40, 8, ad *Resp.* y ad 3m.

le teme más y el temor llega a su punto máximo en presencia de un mal difícil o imposible de evitar. Sentirse sin amigos, sin recursos, sin poder contra el peligro contribuye siempre a aumentar el temor. El hombre se contrae entonces sobre sí mismo; las fuerzas que le quedan abandonan sus miembros, como los miembros de una ciudad invadida huyen de las murallas hacia la ciudadela. El frío le sobrecoge, su cuerpo tiembla, sus rodillas se doblan, se hace incapaz de hablar, y aunque su pensamiento no cesa de deliberar sobre lo que habría que hacer, como razona acerca de peligros que el temor exagera, se equivoca en sus cálculos. En una palabra, un temor vivo es una causa de extrema debilidad, aunque un temor ligero pueda ser útil, advirtiendo al que lo experimenta que se guarde y prevenga contra el peligro.

La audacia es lo contrario del temor. Se puede decir, incluso, que es su extremo opuesto, puesto que, en lugar de ocultarse ante el peligro inminente, lo ataca para vencerlo. Es una pasión frecuente en aquellos que, teniendo buena esperanza, creen posible la victoria fácilmente. Como en todas las pasiones, el cuerpo tiene su parte en ella. Un cierto calor del corazón le acompaña, y el uso de excitantes contribuye a ella. Lo mismo que facilita la esperanza, la embriaguez puede hacer audaz [42]. Por otra parte, no tomemos esta pasión por una virtud. Siendo un impulso del apetito sensitivo, la audacia no se funda en el cálculo prudente de las probabilidades del éxito. Un audaz se arroja por el instinto delante del peligro, pero una vez enfrentado con él, encuentra a menudo más dificultades de las que esperaba. El audaz abandona entonces la partida, mientras que el fuerte, al haber abordado el peligro solamente después de haber deliberado razonablemente, en la prueba lo encontrará a menudo menor de lo que temía y persistirá en su empresa [43].

Queda la pasión sin contrario que anunciábamos: la cólera. Es una reacción del apetito sensitivo contra un mal presente y cuyos efectos se experimentan ya. Resulta del concurso de muchas causas, las cuales son pasiones a su vez: la tristeza de un mal presente, el deseo y

42. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 45, 3, ad *Resp.*
43. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 45, 4, ad *Resp.*

la esperanza de obtener venganza, si es posible. La prueba de ello estriba en que si la causa del mal está fuera de nuestro alcance, un personaje colocado demasiado alto por ejemplo, experimentamos tristeza, pero no cólera. Como ésta implica la esperanza de la venganza, la cólera no existe sin acompañarse de placer, pero si tiende hacia la venganza como hacia un bien, se dirige contra el adversario como contra un mal. La cólera no quiere el mal por el mal, como el odio, sino, más bien, quiere obtener de un mal el placer de la venganza. El hecho de que se compone de pasiones contrarias de las que una es un deseo de bien, la hace mucho menos grave que el odio. En el fondo, la cólera es el sustituto pasional de una voluntad de justicia. Querer que el mal sea castigado puede ser una exigencia de esta virtud; lo único que tiene de malo la cólera es ser una pasión ciega, no la expresión de un juicio moral objetivamente dado por la razón [44]. El hombre irritado tiene siempre la impresión de ser víctima de una injusticia; se le hace oposición, se le desprecia, se le ultraja, en resumen, se le hace poco caso a su persona, y él se ofende por ello. Cuantos más motivos tiene para pensar que le se ha hecho daño deliberadamente, más se indigna y más violenta es su cólera, hasta tal punto es cierto que el sentimiento de una injusticia sufrida está en el origen de esta pasión. Muy lejos de protegerlo, el valor personal de un hombre no hace más que multiplicar para los demás las ocasiones de herirlo y, para él mismo, las de irritarse. Este placer que el hombre busca en la venganza lo encuentra efectivamente allí. Lo encuentra, incluso, en la sola cólera, cuya agitación corporal le alivia, pero si sus manifestaciones alcanzan una violencia excesiva, se convierte en un verdadero peligro y puede incluso alterar gravemente el uso de la razón [45].

Tales son las pasiones fundamentales, de las que hemos dicho que son como la materia sobre la que se ejercen las virtudes. Tomadas en sí mismas, no son ni buenas ni malas. La descripción del sabio estoico, al que no altera nunca ninguna pasión, es la de un ideal magnífico,

44. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 46, 6, ad *Resp.*
45. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 48, 3, ad *Resp.*

pero no es un ideal humano. Para estar libre de toda pasión, sería preciso no tener cuerpo, sería preciso no ser un hombre. Cicerón se expresó, pues, de modo inexacto cuando calificó a las pasiones de «enfermedades del alma» [46]. Para el alma no es una enfermedad estar unida a su cuerpo y experimentar sensiblemente las modificaciones orgánicas. Nada más normal. Las pasiones son, pues, moralmente neutras. Si escapan al control de la razón, se convierten en verdaderas enfermedades. Por el contrario, es propio de una vida moral completamente regulada que nada del hombre escape a su regla. Decir que hay que ir a la verdad con toda su alma, equivale a decir que es preciso ir a ella también con todo su cuerpo, pues el alma no conoce sin el cuerpo. De modo semejante, es con todo el cuerpo como hay que ir al bien, si se quiere verdaderamente ir allí con toda el alma; obrar de otro modo, es proponerse como fin una moral del ángel, a riesgo de no adquirir siquiera una moral del hombre. Muy lejos de excluir las pasiones, la sabiduría práctica se esfuerza en regularlas, ordenarlas y utilizarlas. En una palabra, las pasiones del sabio forman parte integrante de su moralidad.

46. CICERÓN, *Tusculanes,* III, citado en *Sum. theol.,* IIª IIªe, 123, 10, ad *Resp.*

CAPITULO III

LA VIDA PERSONAL

La vida moral consiste, para cada hombre, en desarrollar al más alto grado las posibilidades de su naturaleza obrando en toda circunstancia según las exigencias de la razón. Ya no se trata aquí de conocimientos que deben ser deducidos de sus principios, sino de un conjunto de acciones que deben ser reguladas y ordenadas con miras a su fin común, que es la perfección del hombre y, en consecuencia, su felicidad. La ciencia de los principios generales de la moral se prolonga aquí en el arte de aplicarlos, y como la virtud que permite escoger los medios en el orden de la razón práctica es la prudencia, se puede considerar la prudencia como una especie de virtud general, encargada de guiar a las demás en la elección de los medios que les conducirán a sus fines [1].

Lo difícil no es saber en qué consiste la prudencia, sino adquirirla. Es la obra de toda una vida. Hay mucho camino entre la experiencia práctica amasada por cada hombre en el azar de las casualidades y por lo que se cree ya prudente, y la virtud paciente y cuidadosamente construida que Santo Tomás denomina prudencia. Para llegar a ser prudente, hay que ponerse a ello temprano y proponerse llegar a serlo. Así como la experiencia es efectivamente necesaria, se cultivará ante todo la memoria, no solamente acumulando recuerdos útiles, sino reavivándolos para conservarlos [2]. Se cultivarán más cuidado-

1. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 47, 4, ad *Resp.* Fuente principal de esta doctrina, *In VI Eth. Nic.*, lect. 4, ed. Pirotta, pp. 386-392, y lect. 7, pp. 398-402.
2. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 49, 1, ad *Resp.*

samente todavía ciertas cualidades de la inteligencia indispensables al hombre prudente. En suma, se trata para él de saber en cada caso particular cómo comportarse para llegar a sus fines. Lo que hay que adquirir para ser prudente, es, pues, el discernimiento del acto particular que hay que hacer en primer lugar para obtener el resultado que se desea en un caso dado. Es todo un arte. ¿Cómo prestar servicio a tal hombre, en tales circunstancias, sin humillarle ni herirle? He ahí el género de problemas que plantea al entendimiento la virtud de la prudencia. Para resolverlos, no basta la aptitud para captar los principios y deducir lógicamente sus consecuencias; es preciso adquirir también una especie de sentido especial, privilegio de una razón acostumbrada desde hace mucho tiempo a moverse en el detalle de lo concreto y a resolver eficazmente problemas prácticos [3]. Todo debe ser puesto por obra para adquirir esta cualidad. Se debe saber escuchar e instruirse dócilmente al lado de aquellos a los que su ciencia o su edad hacen aptos para aconsejarnos. La docilidad forma parte de la prudencia [4]. Pero no basta aprender de los demás, hay que habituarse a encontrar, rápidamente y bien, por uno mismo lo que conviene hacer en cada caso. Esto es lo que se denomina la habilidad *(eustochia, solertia)*, que también forma parte de la prudencia, y a la que también se podría denominar la presencia de espíritu práctico [5]. Ninguna de estas cualidades sería, por otro lado, posible sin una razón bien entrenada, capaz de discutir los datos de un problema, de prever las consecuencias probables de un acto, de ser circunspecta, examinando las circunstancias que distinguen cada situación de las demás, y de precaución, para evitar que buenas intenciones no causen, a fin de cuentas, más mal que bien. Razonamiento, prevención, circunspección, precaución, he ahí otros tan-

3. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 49, 2, ad *Resp.* y ad 3m.
4. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 49, 3, ad *Resp.*
5. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 49, 4, ad *Resp.* No se trata aquí de la *eubulia*, o aptitud para deliberar juiciosamente, pues algunos encuentran lo que hay que hacer, pero de modo lento y a veces demasiado tarde. La habilidad es una prontitud del juicio práctico que se arroja como de golpe sobre la solución buena. Acerca de la *eubulia*, virtud aneja de la prudencia, *op. cit.*, II, 51, 1.

tos elementos esenciales de la prudencia: no se puede pretender esta virtud sin hacer el esfuerzo por adquirirlos.

Al examinarla en conjunto, la prudencia parece reposar principalmente en la libertad de espíritu que permite calcular exactamente los datos de un problema práctico, apreciar la cualidad moral de los actos y medir su alcance. Todo lo que puede romper el equilibrio del juicio es nocivo en consecuencia para la prudencia, y como nada la amenaza más directamente que los placeres de los sentidos, se puede considerar a la lujuria como a su peor enemigo. La razón de ello es que la lujuria ciega nuestra facultad de juzgar [6]. Ella es, en consecuencia, la madre de la imprudencia en todas sus formas. En primer lugar, aparta de la adquisición de la prudencia, o incluso nos conduce a menospreciar directamente sus consejos. A continuación, derrota las virtudes anejas a la prudencia. La aptitud para deliberar bien *(e-ubulia)* se difumina en ese momento ante la precipitación, o temeridad. En lugar de dar pruebas de buen juicio *(synesis, gnome)*, el lujurioso se muestra inconsiderado. Cuando se llega a la decisión que se trataba de tomar, la inconstancia y la negligencia son como la señal misma del imprudente [7].

Al ser apropiada la prudencia en cualquier sitio, no debemos asombrarnos que falsas prudencias busquen por todos los medios introducirse en la conducta de la vida moral. Abundan sus falsificaciones. En primer lugar, la prudencia de la carne, que consiste en erigir los bienes de la vida carnal en fin supremo de toda la vida, como si el hombre no debiera tender, más allá de los bienes materiales, a la perfección de la razón [8]. Incluso sin llegar a este vicio radical, se comete a menudo la falta de dejarse invadir por el cuidado de las cosas temporales. Algunos consagran tantos esfuerzos a la persecución de los bienes materiales que no tienen tiempo libre para dedicarse a las cosas del espíritu, las más importantes

6. *De malo*, q. 15, art. 4, ad *Resp.* y *Sum. theol.*, IIª IIªe, 53, 6, ad *Resp.* y ad 1m.
7. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 53, 2, ad *Resp.* Sobre la negligencia como vicio especial, ver *op. cit.*, IIª IIªe, 54, 2, ad *Resp.*
8. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 55, 1, ad *Resp.*

de todas; otros temen, si hacen lo que deben, que les faltará lo necesario, como si ignorasen que a los que buscan ante todo los bienes del alma, les será dado lo demás por añadidura [9]; otros, finalmente, no contentos con su tarea diaria, viven en una perpetua preocupación por el futuro. Estas son otras tantas falsas prudencias, porque los fines que persiguen son falsos fines [10]. Otras son falsas porque usan de falsos medios, como la astucia, que los inventa, o el engaño *(dolus)*, que los pone por obra, o el fraude que, en lugar de engañar por medio de la palabra, es algo así como un engaño por los actos. De hecho, todas estas caricaturas de la prudencia son otras tantas formas de la avaricia. Querer siempre todo para sí es la manera más segura de que falten los bienes más altos y más nobles, cuyo carácter constante es ser siempre comunes a todos.

Guardar la libertad de espíritu que exige la prudencia presupone, pues, un dominio tan completo como sea posible de todas las pasiones. Y sobre todo, el dominio de la pasión más propio para turbar el juicio de la razón: el miedo. La virtud que nos hace capaz de ello es la fortaleza [11]. La fortaleza de espíritu hace a la voluntad capaz de perseguir el bien que la razón le propone, a pesar de las dificultades que haya que vencer y de los peligros que haya que superar. Es una auténtica virtud, puesto que ayuda al hombre a seguir la ley de la razón [12], pero no hay que confundirla con lo que no hace más que producir efectos análogos a los suyos. A veces se califica de fuertes a los hombres que hacen fácilmente cosas difíciles, unos porque no tienen conciencia del peligro, otros porque tienen esperanza de escapar al peligro, como lo han hecho ya con frecuencia, otros también porque se fían de su experiencia para salir de la dificultad, como esos viejos soldados que juzgan que la guerra ya no es tan peligrosa porque han aprendido a estar alerta. Todo esto produce los mismos efectos que la fortaleza, pero

9. *Sum. theol.*, II^a^ II^ae^, 55, 6, ad *Resp.*

10. *Sum. theol.*, II^a^ II^ae^, 55, 7, ad *Resp.*

11. Fuente de la doctrina, *In III Eth. Nic.*, lect. 14-18, ed. Pirotta, pp. 181-202.

12. *Sum. theol.*, II^a^ II^ae^, 123, 1, ad *Resp.* Cf. *De virtutibus*, qu. I, art. 12.

no es la fortaleza. Tampoco es arrojarse al peligro por cólera o por desesperación; estas dos pasiones pueden imitar la virtud de la fortaleza, pero, sin embargo, no son virtudes. Vayamos más lejos, se puede afrontar con coraje el peligro deliberadamente, y sin ningún ardor pasional, sino para conquistar honores, para apagar la sed de voluptuosidad o el gusto de lucro, a veces simplemente para evitar la vergüenza, la reprobación, o un mal peor que este peligro mismo [13]. Nada de todo esto es la virtud de la fortaleza, porque en ninguno de estos casos nos exponemos deliberadamente al riesgo por obedecer las órdenes de la razón.

La fortaleza se distingue además de la simple firmeza del alma, a la cual presupone, pero a la que añade el ser una firmeza capaz de mantenerse en presencia de un peligro grave. La fortaleza tiene, pues, por objeto superar el miedo, pero también refrenar la audacia, la cual no es una actitud juiciosa en presencia del peligro [14]. Es ante el peligro más terrible de todos, el peligro de la muerte, donde esta virtud se manifiesta en su plenitud, y muy particularmente en los azares de la guerra. No olvidemos, en efecto, que la fortaleza es una virtud. En consecuencia, pertenece a su esencia tender hacia un bien. Estar en peligro de muerte por ocasión de enfermedad, o porque hemos sido sorprendidos en una tempestad, o atacado por criminales, es con seguridad tener ocasión de mostrar la propia fortaleza del alma. Algunos se mantendrán mejor que otros en circunstancias parecidas, pero en ellas no habrá otro mérito que poner a mal tiempo buena cara. Ya hay auténtica fortaleza de alma en exponerse deliberadamente al peligro del contagio para cuidar a un amigo enfermo, o en afrontar los peligros del mar y del camino por llevar a cabo algún piadoso proyecto. Pero en realidad es en la guerra donde el coraje brilla en su pureza, siempre que, bien entendido esto, se trate de una guerra justa. Pues hay guerras justas, y son todas aquellas en las que el hombre entra para defender el bien común. Podemos batirnos en un

13. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 1, ad 2m. Cf. IIª IIªe, 126, 2, ad *Resp.*
14. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 2 ad *Resp.*

conflicto general, como el soldado en un ejército, pero también batirse solo, como hacen aquellos jueces que, con peligro de su vida, arriesgan el desagrado del soberano para mantener el derecho y la justicia. Obrar de este modo es también librar batalla, y ¿qué es pues, después de todo, afrontar el martirio, sino batirse por Dios? [15].

Hemos dicho que la virtud de la fortaleza consistía en superar el miedo y refrenar la audacia. Lo primero es más difícil que lo segundo; hace falta incluso más coraje, en el peligro, para resistir sobre el lugar que para atacar, en consecuencia, en esto consiste principalmente la fortaleza. Mantenerse bueno es, ante todo, comportarse de una manera digna de uno mismo; es afirmarse a sí mismo en una actitud que el hombre fuerte quiere adoptar porque le parece. «No era yo mismo», se dice a veces cuando se reprocha un acceso de delibidad. Pero la fortaleza de alma se propone también un fin más alejado, que es un fin último. Afirmarse así es mantener con peligro de la propia vida la intención de alcanzar su fin último a pesar de todos los obstáculos. Este fin último, lo veremos más adelante, es la felicidad, es Dios [16].

De cualquier manera como se manifieste, la virtud de la fortaleza tiene algo de heroico, pues se desarrolla normalmente en el seno del dolor. A los placeres corporales del tacto se corresponden los dolores corporales, y la fortaleza de alma puede tener que soportar los golpes y la tortura. A los placeres que el alma encuentra en ciertas percepciones se corresponden las tristezas del alma, y la fortaleza de alma consiste propiamente en considerarlas con coraje. Es una perspectiva cruel el tener que perder la vida, pues cada uno ama vivir, pero el sacrificio es todavía más duro para el hombre de bien, para quien renunciar a la vida es renunciar a terminar la obra emprendida, a dedicarse a los demás y a practicar la virtud. Sin duda, siempre hay una satisfacción en obrar como lo exige una virtud. El valor conlleva, pues, la suya, pero el dolor corporal impide experimentarla. Hace falta una gracia excepcional de Dios para sentir la

15. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 5, ad *Resp.*, y 124 por entero.
16. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 7, ad *Resp.*

alegría en medio de los sufrimientos, como San Tiburcio, el cual, andando con los pies desnudos sobre carbones ardiendo, decía que le parecía caminar sobre rosas. La simple moral no podría prometer tales consuelos. Al menos, si la fortaleza no da la alegría, permite al alma no dejarse absorber por el dolor. Por esta razón, aunque no esté alegre en el sufrimiento, el hombre fuerte no está triste [17]. Entrenado desde hace tiempo en enfrentarse con el peligro, incluso los peligros más imprevistos no podrían cogerle de sorpresa, aunque no sea lo que a veces se denomina un «estoico». Fortaleza de alma no es impasibilidad. El hombre fuerte no desprecia nada de lo que puede ayudarle a mantenerse firme en el peligro. Si la cólera le ayuda a batirse, no impedirá la cólera, sino que, querida en cuanto auxiliar de la fortaleza, esta pasión se convertirá por ello mismo en un medio de virtud [18].

La fortaleza no es la virtud suprema. Como hemos dicho, la prudencia es la más elevada de todas, y la misma justicia antecede a la fortaleza, por las razones que más adelante tendremos que precisar. Sin embargo, ésta no deja de ser una virtud cardinal en el más alto grado. En efecto, se denomina cardinal, es decir, principal, a toda virtud que entre en la composición de todas las demás virtudes. Pero la firmeza en la acción es un carácter común a todas las virtudes. No hay, pues, virtud que no conlleve una parte de fortaleza [19], y la misma fortaleza se ramifica además en variedades, que dependen manifiestamente de ella, aunque ya no se la vuelva a encontrar en su perfecta pureza.

La fortaleza se define por referencia al temor a la muerte, porque vencer este miedo es lo que más exige

17. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 8, ad *Resp.*
18. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 10 ad *Resp.* En cambio, el soldado debe impedir el batirse por el placer de matar. No hay ninguna relación entre la beneficiosa irritación que se experimenta ante una resistencia a la que se tiene el deber de vencer, y la sed de matar por matar. Ceder a esta pasión sería, para un soldado, transformarse en un asesino demasiado agraciado por las ocasiones de matar que le ofrece la guerra. Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 64, 7, ad *Resp.*, última frase de la respuesta.
19. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 123, 12, ad *Resp.*

de ella, pero también se precisa fortaleza de alma para afrontar tareas menos difíciles. A algunos les gusta por naturaleza las acciones grandes y nobles, que merecen el honor y la gloria. Este gusto es la materia de una posible virtud, la grandeza de alma o magnanimidad. Adquirir esta virtud no consiste en rebajar nuestro gusto por lo grande y el honor a objetos menores. Esto ya no sería magnanimidad, sino más bien su contrario, la pequeñez de alma o pusilanimidad. La grandeza de alma es una virtud, porque permite discernir la grandeza real de la grandeza aparente, el honor verdadero del honor falso, y escoger con la medida que se impone los mejores medios para alcanzarlos[20].

Animados por este noble deseo, los corazones grandes son siempre sencillos. No halagan ni menosprecian a nadie. No tomemos por desdén esta especie de reticencia y reserva que están obligados a mantener. ¿Por qué confiarse a quienes no pueden comprenderlos? Sin embargo, se abren completamente y de buena gana a otras almas comprometidas como ellos en alguna noble empresa. Por diferentes que sean sus fines, el gran sabio, el gran artista y el gran hombre de Estado se sienten hermanos; pueden comprenderse, pues todos tienen en común esto: que viven para algo grande. Las nobles empresas, además, se reconocen fácilmente en este signo, que no producen nada[21]. Dedicarse a ellas es, en verdad, como se dice a veces, trabajar desinteresadamente. No, ciertamente, por los honores, que no son más que la moneda menuda del auténtico honor. Lo que recoge el magnánimo es el homenaje rendido en su obra a lo que toda su obra se ha propuesto honrar. Este homenaje es el honor mismo[22], es la recompensa debida a toda excelencia, y ésta debe saber acogerlo.

Tal vez se comienza a discernir la amplitud de miras

20. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 129, 1, ad *Resp.*
21. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 129, 3, ad 5m.
22. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 103, 1, ad *Resp.* El honor es la recompensa que deben los demás al virtuoso, aunque éste no trabaja directamente con miras a dicha recompensa; trabaja para la felicidad, que es el fin de la virtud. El honor, en sí mismo, no es algo menor: su grandeza consiste en ser el homenaje debido a la virtud. Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 131, 1, ad 2m.

de la moral tomista. Heredera de la sabiduría griega, y, particularmente, de la inagotable *Etica a Nicómano,* son todas las posibles virtudes del hombres, todos los tipos posibles de perfección humana, los que Santo Tomás se propone describir, clasificar, recomendar. El mundo en el que piensa no es un mundo de monjes. Aunque estima que los monjes han escogido la mejor parte, Santo Tomás recuerda que hay príncipes y súbditos, soldados y comerciantes, filósofos, sabios, artistas, todos enfrentados con el problema de hacer bien lo que tienen que hacer, y sobre todo con el problema de los problemas, no malgastar la única vida que tienen que vivir. Poco importa la importancia y riqueza de sus dones, lo esencial es para cada uno hacer de ellos el mejor uso posible. Algunos solamente pueden aspirar a poco, pero supone una gran virtud por su parte alcanzarlo y contentarse con ello. Otros pueden aspirar a hacer grandes cosas, y es un gran pecado por su parte permanecer sordos a la llamada de su naturaleza, indiferentes a los deberes que les imponen los dones que han recibido.

Nada se parece menos a la Edad Media convencional que han descrito tantos historiadores que una moral semejante. Reconozcámoslo además, la Edad Media no es Santo Tomás de Aquino, aunque pertenezca a ella. No es posible acordarse de él y escribir como algo evidente que la Edad Media no ha vivido más que en el menosprecio del hombre y de todo lo que constituye su grandeza. Lo que ocurre es que ya no sabemos lo que son la fortaleza y la gloria, no tenemos más que ambición y vanidad. Santo Tomás aprecia en alto grado la virtud de la fortaleza, sabe lo que exige una vida completamente dedicada al servicio del honor, estima justo en consecuencia que el que la ha merecido recoja su gloria. Esto es justo por la simple razón de que nada podría dispensarnos a nosotros mismos del deber, que es además una alegría, de honrar la excelencia allí donde se encuentre. Sí, el más grande se honra a sí mismo al honrar a alguien menor que él en lo que tiene de grande[23]; cuanto más grande es, más fácilmente lo encuentra, y con más agrado le rinde homenaje. La verdadera grandeza se acuerda de las

23. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 103, 2, ad *Resp.*

cosas que le faltan y, si se piensa en lo que ella misma considera de la tarea que se asigna, se comprenderá que toda auténtica grandeza, incluso en el punto máximo de la gloria, no tiene más fiel compañía que la humildad [24].

Hay una gran diferencia entre el hombre de Santo Tomás y esta planta humana desmedrada cuyo cultivo a veces se imagina que él recomendaba. Lo que Santo Tomás quiere es el hombre completo, comprendidas sus pasiones, cuyas virtudes tienen por objeto precisamente formar otras tantas fuerzas para la conquista de la felicidad. Santo Tomás ama a los audaces, siempre que su audacia sea buena, pues les hace falta para emprender grandes cosas y tener éxito. Es preciso, pues, también esa confianza en sí *(fiducia)* que autoriza al magnánimo a hacer fondos tanto con sus propias fuerzas como con la ayuda que piensa encontrar al lado de sus amigos. La confianza en sí es una forma de la esperanza, es una fuerza; exactamente, es la fuerza que el magnánimo toma en la justa evaluación de los medios de los que dispone y en la esperanza que sobre ellos alimenta [25]. Y como tampoco desprecia su propio valor, el magnánimo no desprecia los bienes de la fortuna. La materia de la grandeza de alma es el honor; su fin es hacer algo grande; pero la riqueza atrae la consideración de la muchedumbre, la cual es a veces una fuerza utilizable y un medio poderoso de acción, al menos en un cierto orden y para alcanzar ciertos fines [26]. Este elogio de la confianza en sí, de la riqueza, del amor, del honor y de la gloria no fue hecho en el siglo XV, en la corte de algún príncipe del Renacimiento italiano; el que la pronuncia es un monje del siglo XIII, que hizo votos de obediencia y pobreza.

Es cierto que la grandeza de alma es algo raro, porque supone este difícil logro: guardar la medida en la grandeza misma. Presumir demasiado de las propias fuer-

24. *Sum. theol.*, 129, 3, ad 4m. No es la humildad lo contrario de la magnanimidad, sino la pusilanimidad o bajeza de alma, la que aparta al hombre de emprender tareas a la medida de sus fuerzas y verdaderamente dignas de él. Cf. IIª IIªe, 133, 1, ad *Resp.*

25. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 129, 6, ad *Resp.*

26. *Sum. thelo.*, IIª IIªe, 129, 8, ad *Resp.*

zas, intentar más de lo que se puede lograr, no es grandeza de alma, es presunción. El presuntuoso no es necesariamente un hombre que apunta más alto que el magnánimo, simplemente apunta demasiado alto para él. El exceso que vicia su actitud está en la desproporción entre el fin y los medios de que dispone para llegar a él. Algunos se equivocan en la cantidad como aquellos que se creen más inteligentes de lo que son; otros se equivocan en la cualidad, como los que se creen grandes porque son ricos, tomando así por grandeza lo que no puede ser más que su medio [27].

Sin embargo, no es eso todavía la falta más común y menos fácilmente evitable. El peor de los desórdenes que corrompen la grandeza de alma es querer cosas grandes a fin de hacerse a sí mismo grande. Es aquí, en esta grandeza de alma sin orgullo, donde la historia encontraría con razón la ocasión de oponer algunas tendencias modernas al ideal moral de la Edad Media. Tal como lo concibe Santo Tomás, el magnánimo conoce su grandeza, pero sabe que la debe a Dios. Su excelencia está en él como algo divino; luego si merece que se le honre por ello, Dios lo merece mucho más. El magnánimo no acepta más que por Dios el honor que otros dan a su mérito, o por las facilidades mayores que él mismo encuentra en ello para servir a los demás. Perseguir el honor por el placer de ser honrado, y como un fin último, ya no es algo propio de la grandeza de alma, sino de la ambición [28].

Hagámoslo notar, no es el hecho de conquistar la gloria lo que corrompe la magnanimidad; no es tampoco saber que uno se la merece; no es incluso querer obtenerla. Nada más natural que el que un hombre verdaderamente grande sea admirado por la muchedumbre; pero se puede no aspirar más que a la aprobación de una élite, o de uno solo, aunque sea de uno mismo. Conocerse a sí mismo es una virtud, y si uno se sabe digno de gloria, ¿por qué razón parecer ignorarlo? ¿Por qué incluso no desear para su obra la aprobación que sabemos que merece? La verdadera falta estriba en buscar

27. *Sum. theol.*, II^a II^{a}e, 130, 1 y 2.
28. *Sum. theol.*, II^a II^{a}e, 131, 1, ad *Resp.*

la gloria en lo que no es digno de ella, como son las cosas perecederas y pasajeras, o someterse al incierto juicio de los hombres para asegurarse que nos la merecemos, y es, finalmente, no acercar al fin debido el deseo de gloria que se experimenta. Cometer uno y otro de estos errores, es caer de la grandeza de alma en la vanagloria. No hay más que una gloria que no sea vana, es aquella que la verdadera grandeza, que la merece, tiene, no obstante, la sabiduría de ofrecer en homenaje a Dios[29].

En cuanto a la moneda menuda de la vanagloria, sobreabunda, se encuentra por todos lados. Una de sus formas más conocidas es la jactancia, aquella vanagloria que se prodiga en palabras. Otras veces, un hombre será picado por el deseo de hacerse notar, y, como se suele decir, de singularizarse; de ahí la manía de asombrar actuando de modo distinto que los demás *(praesumptio novitatum)*. Pero algunos se contentan con asombrar dándose la apariencia de hacer cosas admirables que no hacen: son los hipócritas. Nada más común, en definitiva, que el deseo de glorificarse probando a otro que se vale mucho. Los hay testarudos, a los que nada hace desistir de sus opiniones, porque parecerían admitir que se puede ser más inteligente que ellos. En otro, no es la razón, es la voluntad la que rehúsa entender. En ese caso no se trata ya de terquedad *(pertinacia)*, sino de la obstinación, madre de la discordia. Existen otros también que no presumen de aventajar a otro ni por penetración de inteligencia, ni por firmeza de voluntad, sino solamente en palabras. Son los disputadores, poseídos por el espíritu de contención. Finalmente vienen los que prefieren manifestar su valor propio a través de actos, rehusando considerar las órdenes de sus superiores. Es la desobediencia. Ninguno de estos defectos es simple. Hay arrogancia en la jactancia, como hay cólera en el espíritu de discordia y de contención. No obstante, derivan fundamentalmente de la vanagloria, como de un deseo de excelencia mal regulado por la razón[30].

29. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 132, 1, ad *Resp.*, y ad 3m.
30. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 132, 5, ad *Resp.* Acerca de la *pertinacia*, ver *Sum. theol.*, IIª IIªe, 138, 2.

Existe una virtud que se confunde a veces con la grandeza de alma y que, sin embargo, se distingue de ella, aunque ambas nazcan de la misma virtud cardinal de la fortaleza, es la magnificencia. Pues la magnificencia es una virtud. ¿Y por qué razón no iba a ser una? Toda virtud humana es una participación de la virtud divina, y Dios hace magníficamente las cosas: *Magnificentia ejus et virtus eius in nubibus* (Ps. LXVII, 35). Para asegurarse de ello, basta mirar su creación.

Mostrarse magnífico no es simplemente tender hacia algo grande, sino hacer algo grande, o, al menos, intentar hacerlo. La noción de la obra que hay que hacer es, pues, esencial en esta virtud, y por ello se distingue de la magnanimidad. En otros términos, como se es magnánimo en el orden del obrar, se da prueba de magnificencia en el orden del hacer, emprendiendo una obra auténticamente grande, o incluso simplemente intentando hacer de modo grande las cosas. El ideal de la magnificencia es hacer grandemente algo grande [31].

Así entendida, la magnificencia consiste fundamentalmente en saber gastar el dinero. Todos los ricos no son capaces de ello y muchos de ellos hacen, por el contrario, prueba de mezquindad, queriendo construir con pocos gastos mansiones espléndidas o dar a sus amigos un buen banquete con poco dinero. Esto, desgraciadamente, es imposible, pues el dinero es preciso para hacer bien las cosas. El hombre magnífico es precisamente aquel que no retrocede ante el gasto para realizar proyectos auténticamente grandes. La materia misma sobre la que esta virtud se ejerce son los gastos que el hombre magnífico debe consentir para hacer algo grande, el dinero que debe gastar, y también el amor al dinero, al que debe dominar para llevar su obra a buen fin [32]. Hay sitio para la magnificencia en las vidas más sencillas, en proporción a los medios de los que se dispone, por ejemplo para la celebración de un casamiento; pero es una virtud que conviene particularmente a los ricos y a los prínci-

31. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 134, 1, ad *Resp.*, y 4, ad *Resp.*
32. *Sum theol.*, IIª IIªe, 134, 3, ad *Resp.* Acerca de la mezquindad *(parvificentia)*, ver IIª IIªe, 135, 1.

pes. Lorenzo el Magnífico era aguardado por la moral de Santo Tomás de Aquino.

Ir espontáneamente por delante de las dificultades está bien, pero también lo está soportarlas cuando son inevitables. Soportarlas es no dejarse aplastar por la tristeza que engendran. Conservar un alma igual en la adversidad, no dejarse despojar por la tristeza de la energía necesaria para salir del atolladero, es una virtud. Se la denomina paciencia [33]. Como la magnificencia, es una virtud secundaria que se une a la fortaleza como a su virtud principal. Por la fortaleza, nos mantenemos firmes ante el peligro; por la paciencia, soportamos bien la tristeza [34], lo cual es menos difícil. Tener paciencia no es perseverar. La virtud de la perseverancia consiste en poder persistir en alguna acción virtuosa todo el tiempo que sea necesario para acabarla. Se relaciona, pues, con la fortaleza en que permite superar la dificultad suplementaria que supone todo esfuerzo prolongado. Indudablemente, está muy lejos de igualar a la virtud de la fortaleza, pues es más fácil perseverar en el bien que sostener con firmeza la presencia de la muerte. Es, sin embargo, una virtud de las más importantes por la amplitud mismo del dominio en que se ejerce, puesto que no existe una sola prosecución virtuosa en la que no pueda llegar a ser necesario perseverar mucho tiempo antes de lograrla. Por ella se lucha eficazmente contra la desidia, esa falta de fuerza, y contra la terquedad, de la que hemos mostrado que es su falsificación [35].

Pertenece a la esencia de la virtud ser un hábito sólidamente establecido para obrar bien. Obrar bien es, en el caso del hombre, obrar según la razón. Pero una de las funciones más importantes de la razón es intro-

33. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 136, 1, ad *Resp.*

34. Por esta razón la fortaleza depende del irascible, mientras que la paciencia depende del concupiscible. Sobre la razón por la que ésta se relaciona no obstante con la fortaleza, ver IIª IIªe, 136, 4, ad 2m. Acerca de la longanimidad, virtud de los que saben esperar a largo plazo, ver IIª IIªe, 136, 5.

35. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 137, 2, ad *Resp.* La constancia solamente difiere de la perseverancia en que, en vez de superar lo largo del esfuerzo, se dedica a superar los impedimentos exteriores que acrecientan su dificultad. Ver IIª IIªe, 137, 3, ad *Resp.* Acerca de la desidia y la obstinación, ver IIª IIªe, 138, art. 1 y 2.

ducir en todas las cosas la moderación y el equilibrio. Se denomina templanza a la virtud que lo introduce en lo actos humanos[36].

Encargada de introducir el equilibrio y la medida en nuestras acciones, la templanza debe ejercerse sobre aquello que más directamente amenaza a estas cualidades, es decir, sobre las codicias y las voluptuosidades, particularmente aquellas que, porque están ligadas al ejercicio de la vida animal, son las más intensas de todas. La templanza se ejerce pues principalmente sobre la bebida, la comida y los placeres sexuales, en resumen, sobre los placeres del tacto. Los del gusto, del olfato y de la vista pueden depender también de la templanza, en tanto que preparan a los primeros, los acompañan o los refuerzan. Así, el gusto e incluso el olor de los alimentos, la belleza de una mujer o su elegancia[37]. Basta decir que la templanza no tiene por objeto eliminar esos placeres. Considerados en sí mismos, los bienes sensibles y corporales no son inconciliables con la razón. Son más bien instrumentos a su servicio, de los que ella debe hacer uso para alcanzar sus fines propios. Si la entorpecen, es en la medida en que la tendencia del apetito sensitivo hacia estos bienes se independiza de las normas que la recta razón les impone. Estas reglas, las encuentra la razón en la naturaleza de las cosas. Se trata aquí de placeres ligados a los actos necesarios para la conservación de la vida; la norma general que la razón impone es, pues, no usar de estos placeres más que en tanto lo exige la vida para su conservación. Norma firme, y, sin embargo, flexible, pues los placeres necesarios para la vida no incluyen solamente aquellos sin los que la vida sería absolutamente imposible, sino también los placeres sin los que no transcurriría como conviene. Jamás el temperante usará de lo que es nocivo para la salud o el bienestar, pero se otorgará el resto con medida, según los sitios, los momentos y la comodidad de aquellos cuya existencia comparte. Incluso los recursos personales y los deberes de estado pueden entrar aquí en consideración. La norma

36. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 141, 1, ad *Resp.* Fuente principal, *In III Eth. Nic.*, lect. 19-22; ed Pirotta, pp. 203-220.
37. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 141, 6, ad *Resp.*

de la templanza en la bebida y la comida no es la misma para un monje, para un atleta, y para un alto personaje que debe tener la mesa abierta o, incluso, dar festines, en interés de sus propios asuntos o los del Estado [38].

Hemos definido como «cardinales» las virtudes cuyo mérito principal es uno de los elementos constitutivos de la noción misma de virtud. Pero la medida entra en la composición de toda virtud, y puesto que es en los placeres sensibles donde más difícil resulta guardarla, aunque sólo sea porque son hasta cierto punto necesarios, la templanza es la virtud de la medida por excelencia. En consecuencia, aunque no sea la más grande de las virtudes, pues es la menos heroica de todas, es una virtud cardinal. Sin ella no puede existir ninguna otra virtud [39].

Para tener que regular sus deseos, un hombre debe tener deseos que regular. Lo mismo que el valor no consiste en ser inaccesible al miedo [40], sino en dominarlo, la templanza no consiste en ser insensible al placer, sino en regular su sensibilidad. Toda operación natural necesaria para la vida se acompaña normalmente de placer, y, puesto que este placer es una invitación a realizarlas, lleva a cabo una función útil. Ser incapaz de experimentarlo es una disminución del ser, una laguna, en resumen, un vicio. Pero no hay que confundir con la insensibilidad la abstención voluntaria de algunos placeres naturales, como cuando nos la imponemos con miras a algún fin más alto. Hay que saber privarse de los placeres de la mesa y abstenerse de relaciones sexuales por razón de salud; si se es un atleta, para mantenerse en forma; si se debe hacer penitencia, para recobrar la salud del alma; si se quiere dedicarse a la contemplación, para mantener libre el espíritu. Algunos reprochan a los contemplativos pecar contra la naturaleza por rehusarse a contribuir a la propagación de la especie, pero hay una je-

38. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 141, 7, ad *Resp.*, ad 2m y ad 3m.
39. *Ibid.*, ad *Resp.*
40. Sobre la impavidez, o impermeabilidad al miedo, concebida como opuesta al coraje, ver IIª IIªe, 126, 2. El miedo es una reacción natural útil, consecuencia normal. Resulta peligroso por igual ser incapaz de él y ser incapaz de dominarlo. Lo mismo en lo que respecta a los placeres.

rarquía de operaciones naturales, y puede ser la vocación de muchos consagrarse a la operación natural más alta de todas, que es la contemplación de la verdad. Además, no es cierto que la vida del contemplativo sea estéril. Se habla con razón de «paternidad espiritual» y de «filiación espiritual» entre los que engendran a los demás para la vida del espíritu y los que les deben el haber nacido a ella [41]. Luego no es el ascetismo bien entendido y prudentemente regulado el que hiere a la intemperancia, es la intemperancia, vicio doblemente deshonroso y execrable, lo que rebaja al hombre al nivel del animal y apaga en él lo que constituye su humanidad y su honor mismo, la luz de la razón [42].

La templanza es toda una serie de templanzas. Los órdenes de placeres sensibles son otras tantas ocasiones que encuentra el hombre virtuoso para mostrarse temperante. El temperante es el «hombre honesto» en el sentido clásico de la expresión, pues la honestidad en las costumbres es una especie de belleza espiritual, y aunque acompaña a toda virtud, sigue de modo particular a la templanza, forma parte integrante de ella y, por así decirlo, no es más que la condición misma del hombre temperante [43]. Capaz de una frugalidad que puede llegar hasta una sabia abstinencia en el comer, lo es también de sobriedad en la bebida. Evita así la gula (*gula*) en todas sus formas, que son muchas. El hombre frugal sabe esperar la hora de la comida, no se preocupa de platos rebuscados, no se atiborra de alimento, y esta medida en el uso de los alimentos le protege contra los defectos ordinarios que engendra la falta de templanza: el embotamiento mental, una manifiesta necedad, una inagotable locuacidad, y el erotismo perpetuo de gentes hartas de comida [44]. Frugal en sus alimentos, el hombre honesto no es menos sobrio en su bebida. No es que se prohiba a sí mismo el vino como una bebida con-

41. *Sum .theol.*, IIª IIªe, 142, 1, ad *Resp.* Cf. IIª IIªe, 152, 2, ad 1m.
42. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 142, 4, ad *Resp.*
43. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 145, 4, ad *Resp.*
44. Acerca de la impureza *(immunditia)*, ver IIª IIªe, 148, 6 ad *Resp.*, y 154, 11, ad *Resp.*

denable: ningún alimento ni ninguna bebida es de suyo condenable, todo depende del uso que se haga de ellos; pero la templanza excluye estrictamente la embriaguez, que resulta de un abuso en el uso del vino. Cualquiera puede dejarse sorprender por una bebida cuya fuerza no hay ninguna razón para sospechar. Antaño le ocurrió esto a Noé, y puede producirse también ahora, y esto es un accidente más bien que una falta. Por el contrario, saber que una bebida es capaz de embriagar, y preferir la embriaguez al esfuerzo de abstenerse de ella, es una falta grave, y que se debe tener por más degradante cuanto que priva al hombre de lo que constituye su dignidad de hombre, el uso de la razón [45]. Unicamente las faltas cometidas contra Dios son más graves que las faltas cometidas contra la razón [46].

Lo mismo que ejerce su vigilancia sobre los placeres de la bebida y la comida, la templanza controla los placeres sexuales. En esta forma particular, toma el hombre de castidad, en tanto que se refiere al acto sexual mismo, y de pudicia, en tanto que se refiere a las palabras, gestos y actitudes que preparan este acto o lo acompañan [47]. En su forma más extrema, la templanza en estas materias llega a la abstención completa de todos los placeres sexuales y al firme propósito de abstenerse de ellos. Se trata entonces de la virginidad, virtud no solamente lícita, puesto que es legítimo el negarse completamente algunos placeres a fin de guardar el pensamiento completamente libre para la contemplación, sino también virtud muy alta, que parece realizar el tipo mismo de la belleza espiritual. Los que censuran la virginidad como una falta contra la especie se inquietan con muy

45. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 150, 2, ad *Resp.* En lo que respecta a la influencia de la embriaguez sobre la culpabilidad de los actos, ver *op. cit.*, 151, 1.
46. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 150, 3, ad *Resp.*
47. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 151, 9, ad *Resp.* Santo Tomás distingue de la castidad propiamente dicha, la continencia, que no considera que presente todos los caracteres de una virtud. La continencia es la aptitud para reprimir ocasionalmente malos deseos. Una continencia sólidamente enraizada y estable sería una virtud en cuanto que se convertiría en castidad. Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 155, 1.

poca justificación. Hay pocas probabilidades de que se universalice. Al prescribir a los hombres crecer y multiplicaros, Dios se dirigió a la especie humana en su conjunto, no dijo que cada hombre, tomado individualmente, estuviese obligado a colaborar en ello. Los individuos se reparten las funciones para proveer a las necesidades de la especie. Algunos contribuyen a asegurar su propagación, y está muy bien así, pero la especie humana tiene otras necesidades aparte de ésta, la del progreso espiritual por ejemplo, y es excelente que otros hombres pongan su esfuerzo en satisfacerlo permaneciendo totalmente libres para consagrarse a la contemplación [48].

En el extremo opuesto a la virtud de la castidad se encuentra la lujuria, es decir, la incapacidad de dominar las pasiones sexuales. Decir de un lujurioso que es un hombre «disoluto» no es solamente designarlo, es describirlo, pues el efecto de lujuria es una especie de disolución general de la personalidad. Considerados en sí mismos, los placeres sexuales son tan normales y legítimos como los de la mesa. Así como estos acompañan de un modo natural a los actos necesarios para la conservación del individuo, aquellos acompañan de un modo natural a los actos necesarios para la conservación de la especie. Si los placeres sexuales están más expuestos a tornarse en vicio, es porque, por su misma intensidad, resulta más difícil para la razón dominarlos, pero es también porque, si se desordenan, toda la persona humana entra en vías de disolución [49].

El lujurioso se hace cada vez menos capaz de usar de la inteligencia y de la razón. El deseo le engaña acerca de la belleza, y la belleza le ciega sobre su impotencia para mantener sus promesas. Incapaz de ver las cosas tal como son, lo es también de deliberar respecto de ellas; la precipitación le impide reflexionar con madurez y juzgar correctamente. Tomada su decisión, valga lo que valiere, el disoluto raramente es capaz de mantenerse en ella. Son bastantes conocidas estas querellas de enamorados que solamente están dispuestos a creer lo

48. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 152, 2, ad *Resp.* y ad 1m.
49. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 153, 1 y 3.

que quieren que se les asegure y que la menor lágrima fingida basta para hacer cambiar de opinión. Pero la lujuria no disuelve menos completamente la voluntad que la inteligencia. Perseguir en todo los propios placeres es tomarse a sí mismo como fin, sin preocuparse de los demás, y menos todavía de Dios que continúa siendo sin embargo nuestro verdadero fin, y es también equivocarse acerca de los medios, puesto que el disoluto busca la felicidad en los placeres carnales con menosprecio de los gozos espirituales, los únicos que pueden conducirnos a ella. Como habla de la abundancia del corazón, aquel al que extravía la lujuria se reconoce fácilmente por la grosería de su lenguaje, y porque no es capaz de usar la razón, se expresa en palabras irreflexivas, en bromas y afirmaciones absurdas, señales de la necedad que le hace tomar por una maravilla única aquello que está cambiando su espíritu [50].

Lo más grave no está ahí. Abusar de la naturaleza es franquear sus límites, y el que quebranta los límites de la naturaleza está en gran peligro de volverse contra ella. El estudio de las pasiones nos ha permitido determinar que hay placeres que van contra la naturaleza. En consecuencia, también hay vicios contra la naturaleza, y que consisten en la persecución habitual de estos placeres. Violentar la naturaleza es levantarse contra Dios, ordenador de la naturaleza. Pero la peor manera de violentarla hasta en su principio. La fornicación, la violación, el adulterio, el incesto son con seguridad faltas graves, pero ninguna de ellas iguala en gravedad al vicio contra la naturaleza, pues todos estos errores morales, incluso el incesto, respetan el orden establecido por la naturaleza en el cumplimiento del acto sexual. Unicamente el vicio contra la naturaleza lo niega. Este vicio es, pues, la peor de las lujurias, en primer lugar en su forma más repugnante, que es la bestialidad, después del cual vienen la sodomía, los desórdenes del acto sexual normal, y por fin el onanismo [51]. Sea cualquiera la forma en que le dañe, este vicio alcanza al hombre en lo que de más

50. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 153, 5, ad *Resp.* y ad 4m.
51. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 154, 12, ad *Resp.* y ad 4m.

íntimo tiene, la propia naturaleza humana, y esto es lo que constituye su excepcional gravedad [52].

Es en el dominio de los placeres donde la templanza se expresa más completamente, pero las pasiones del irascible le ofrece también materia sobre la que ejercerse. Se suele hablar corrientemente de «dominar» la propia cólera; ésta es la tarea de la virtud de la mansedumbre. Saber moderarse a la hora de inflingir un castigo, aunque sea merecido, es la virtud de la clemencia. Una y otra merecen el nombre de virtudes, porque consisten en someter dos pasiones, la cólera y el deseo de venganza, al control de la razón. Para mediar su importancia, basta representarse el carácter de un hombre al que le faltaran estas dos virtudes.

El hombre colérico no es simplemente un hombre que se enfurece. La cólera es una pasión que hemos estudiado con las demás, y que, igual que las demás, de suyo no es ni buena ni mala. Su valor moral depende del uso que se haga de ella. Un hombre absolutamente incapaz de enfurecerse es un anormal. Es una voluntad débil, en resumen, una naturaleza viciosa en cuanto que incapaz de una reacción que sería completamente normal en ciertos casos [53]. Lo mismo hay que decir de un hombre incapaz del esfuerzo de voluntad necesario para castigar. Se habla con razón de «padres débiles», o de «jueces débiles» para designar la incapacidad para castigar al que lo mecere, y como merece. No se ejercen, pues, la mansedumbre y la paciencia sobre estas pasiones en tanto que pasiones, sino sobre estas pasiones en cuanto que se han hecho dominantes y pasado al estado de vicios. Una cólera que se convierte en arrebato, a la que nada justifica y que se desencadena con ocasión de nada, he ahí el mal. Algunos tienen accesos de cólera repentinos que estallan al menor motivo; son gentes difíciles en el trato y, como se suele decir, con caracteres punzantes; otros rumian continuamente las quejas que les in-

52. Debido a ello el vicio contra la naturaleza es más grave que el incesto mismo, pues "unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque individum. Et ideo peccata quae sunt contra naturam speciei sunt graviora". *Sum. theol.*, IIª IIªe, 154, 12, ad 2m.

53. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 158, 8, ad *Resp.*

dignan, son los agrios; otros, por fin insisten en cada caso para obtener la completa satisfación a la que creen tener derecho, son los hombres duros, que no se encolerizan a menos que no se les haya hecho justicia [54]. Estos últimos tiene además una tendencia excesiva a exagerar el daño que han sufrido, y, en consecuencia, el castigo que exigen. La dureza degenera, por consiguiente, fácil mente en crueldad [55], a menos que la virtud de la clemencia esté ahí para calmarla.

Es bueno que el hombre no tenga siempre que luchar contra pasiones tan intensas como el amor y la cólera. No obstante, las virtudes hacen falta para todas las ocasiones, incluso las más comunes. La magnificencia solamente se requiere en los grandes proyectos; si se trata de dar una propina, la magnificencia sería ridícula, pero se precisa la liberalidad. De modo parecido, la templanza solamente se requiere contra las pasiones difíciles de vencer; en los casos de dificultad menor, ya no se habla de dominio de sí, sino únicamente de contención, medida, moderación, en una palabra, modestia [56].

Esta es una virtud sin brillo, pero es de las más útiles, precisamente porque es la virtud de las pequeñas dificultades de las que está llena de vida. Entre los orígenes de estas dificultades, uno de los más comunes es el orgullo. Las llamadas del orgullo no tienen la urgencia de las necesidades vitales cuyo ejercicio controla la templanza, pero es una falta profundamente enraízada en la voluntad. Es bueno, es excelente querer realizar plenamente la perfección de la propia naturaleza, es el principio mismo de la moral; pero es perverso, y contra la razón, querer ser más de lo que se es y obrar como si, en realidad, lo fuéramos. El movimiento por el que la voluntad de un ser se orienta a fines que exceden sus límites reales es el orgullo. No hay orgullo en todos los

54. *Ibid.*, 5, ad *Resp.*

55. Santo Tomás distingue de la crueldad (intemperancia en el deseo de castigar, la ferocidad (*saevitia, feritas*), que se complace en hacer sufrir por el placer de hacer sufrir. La crueldad es una deformación del deseeo de justicia, la ferocidad no es más que una de las formas de la bestialidad. Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 159, 2, ad *Resp.*

56. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 160, 1 y 2.

pecados, pero no hay pecado que no pueda eventualmente nacer del orgullo [57]. Querer como si se fuera más de lo que se es, es un desorden básico del que se puede seguir cualquier otro. Pero es ante todo la rebeldía de un ser contra su propia naturaleza, el rechazo permanente y deliberado a aceptar los propios límites. Es cierto que estos límites nos hieren y que a veces nos es penoso consentirlos. Por esta razón el orgullo se emparenta con el irascible, aunque también haya un orgullo de la inteligencia, y los mismos espíritus puros sean capaces de él, puesto que se puede hablar del orgullo de los demonios [58].

Lo específico contra el orgullo es la humildad, la cual nos impide querer más allá de los límites de nuestra naturaleza como miembro de la especie y de nuestras capacidades personales como individuos. Esta virtud se ejerce ante todo sobre los deseos, a los cuales reprime y dirige hacia fines convenientes, pero implica también el conocimiento de sí, que permite a cada uno conocer sus propios límites y previene contra toda ambición de sobrepasarlos. Ser humilde no consiste, por otro lado, en considerarse como el último de los hombres, sino más bien en comprender que debemos a Dios todo lo que tenemos y, en la medida en que se es bueno, atribuirle a él el mérito. Respecto de los demás hombres, el humilde sabe reconocer a aquellos que son superiores a él, discernir en qué le son superiores, y conducirse respecto de ellos en consecuencia; pero la humildad no exige que nos sintamos inferiores respecto de aquellos que no son iguales a nosotros. En una palabra, la verdadera humildad consiste en juzgarse exactamente, en medir lo que hay que esperar justificadamente de uno mismo, y en comportarse en todo momento según el lu-

57. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 162, 1 y 2. Acerca del sentido de la fórmula *Initium omnis peccati est superbia*, ver IIª IIªe, 162, 7.
58. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 162, 3, ad *Resp.* En tanto que es un movimiento de aversión por el que la voluntad se aleja de Dios y rehúsa someterse a su norma, el orgullo es un auténtico desprecio de Dios. Como todo pecado conlleva una parte de rebelión contra Dios, el orgullo, cuya misma esencia es esta rebelión, es el pecado de los pecados, en consecuencia, el más grave de todos. Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 152, 6, ad *Resp.*

gar que a uno le corresponde ocupar en realidad. Regular de este modo las ambiciones del hombre es obrar directamente sobre los movimientos pasionales de la esperanza. La esperanza es, pues, una forma de la templanza, en la cual ésta reprime las esperanzas desmedidas y las mantiene en los límites de la razón[59].

Todo deseo se presta a la falta de templanza, incluso el de conocer. Considerado en sí, el gusto por el estudio es algo excelente, pero sus formas patológicas no son raras. En primer lugar, algunos escogen mal el objeto de sus investigaciones: son aquellos a los que se ve estudiar cualquier cosa antes que lo que deberían aprender; otros persiguen por sí mismos el conocimiento de las criaturas, en lugar de relacionarlo con su legítimo fin, que es el conocimiento de Dios; otros también se obstinan en querer conocer verdades para cuya comprensión no son lo suficientemente inteligentes, a riesgo de acumular los contrasentidos y los errores[60]. Tal es el vicio que se denomina curiosidad, y si, como se acaba de ver, amenaza a la inteligencia, sus destrozos están más extendidos todavía cuando se emparenta con la sensibilidad. Los sentidos nos han sido dados para un doble fin; en primer lugar, como a los demás animales, para permitirnos encontrar los alimentos necesarios para la conservación de la vida, en segundo lugar, puesto que somos seres racionales, para hacer posible nuestro conocimiento, tanto especulativo como práctico. Utilizar nuestros sentidos para estos diferentes fines es algo natural, y, en consecuencia, legítimo; pero usar nuestros sentidos simplemente por usar de ellos, ser devorados por la necesidad de ver todo, oir todo, tocar todo, sin otro objeto que el placer que se obtiene en ello, es la forma básica de la vana curiosidad[61]. En consecuencia, debe haber una virtud especial para poner freno a estos desórdenes del conocimiento; esta virtud es la que se denomina *Studiositas* y consiste en saber estudiar. El estudioso no es menos capaz que el curioso de coleccionar las experiencias sensibles, pero la suya es una curiosidad útil y bien ordenada.

59. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 161, 3 y 4.
60. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 167, 2, ad *Resp.*
61. *Ibid.*

Al perseguir la experiencia sensible con miras a la ciencia, el estudio no se compromete jamás en estudios de los que no se sepa capaz, y el saber que puede adquirir en aquellos estudios en los que se compromete no es también para él más que un medio de conocer a Dios [62]. Es, como se suele decir, un espíritu modesto, es decir, capaz de moderar sus deseos hasta en el orden de las cosas del espíritu.

Después de las pasiones animales y los deseos del espíritu, ¿qué queda que pueda regular todavía la templanza? Los movimientos del cuerpo y el cuidado que tomamos de su apariencia. Lo que donominamos modestia en la compostura, o un vestido modesto, depende de modo manifiesto de la virtud de la modestia, pero incluso no considerándola más que como moderadora de actitudes, el dominio de esta virtud se extiende más lejos.

Consideremos, por ejemplo, la actividad corporal que es el juego. Es un descanso necesario y que hay que saber otorgarse, aunque sólo sea para moderar la tensión del espíritu y permitirle reemprender mejor su tarea. Un arco siempre tenso acaba por romperse, y, consecuentemente, se suele hablar con razón del juego como de una expansión del espíritu. También se necesita en él la medida, no solamente en el sentido de que se debe huir de las diversiones bajas y obscenas, sino también para que los juegos estén en concordancia con la edad, el sexo, las personas, el tiempo y el lugar. La jovialidad (*eutrapelia*) es una virtud [63], la pasión del juego es un vicio, del mismo modo que ser incapaz de divertirse es otro vicio. Sin duda, es un vicio menor que su contrario. Uno se divierte para trabajar mejor; trabajar sin divertirse nunca vale más, en consecuencia, que divertirse sin trabajar nunca. No obstante, el que trabaja siempre trabajaría mejor si consintiera distraerse. Y además, el que no se divierte, divierte todavía menos a los demás. Se dice de tales personas que son *duri et agrestes*: son desagradables y toscos [64].

Problemas morales del mismo orden se plantean a pro-

62. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 166, 2, ad *Resp.*
63. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 168, 3, ad *Resp.*
64. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 168, 4, ad *Resp.*

pósito del vestido y de la manera de vestir. Algunas mujeres, e incluso algunos hombres, dan muestras de una elegancia rebuscada, ya sea para atraer la atención, ya por el placer personal que encuentran en ello. No hay ningún mal en vestirse bien. Los vestidos son una necesidad de la vida humana y nada más natural que usarlos para protegerse del frío, el calor y las intemperies, pero hay que usarlos con decencia y sencillez, teniendo en cuenta costumbres recibidas y deberes de estado. Al vestirnos no debemos poner, pues, ni ostentación ni negligencia [65], y es desde este doble punto de vista como conviene juzgar cada caso particular.

Así, por ejemplo, el caso de la elegancia femenina, en el que algunos estarían bastante inclinados a ver un pecado mortal. A lo cual responde Santo Tomás, a través del *Sed contra* más asombroso de toda la *Suma Teológica,* que si la elegancia femenina fuera un pecado mortal, todas las costureras y todas las modistas estarían en estado de pecado mortal. En realidad, el problema es un poco más complicado. ¿Qué sucede cuando una mujer casada desatiende su arreglo personal? Que su marido no le presta más atención a ella, y cuando un marido no se ocupa ya de su mujer, comienza a ocuparse de las demás. Es, pues, perfectamente legítimo que una mujer busque complacer a su marido, aunque sólo sea para no invitarle al adulterio. El problema es completamente distinto si se trata de mujeres que, al no estar casadas, no pueden casarse, o no lo quieren. Estas no tienen ninguna razón para querer complacer a los hombres, a menos que sea para seducirlos a tentarles. Querer ser elegante para provocar al mal es pecar mortalmente. No obstante, muchos elegantes no son más que cabezas con poco seso o vanidosos; se visten bien para «hacerse los señores», y no intentan ir más lejos. Su caso no es necesariamente tan grave, quizás no sea más que pecado venial. Se deben hacer además otras muchas consideraciones. Así el apóstol Pablo no quiere que las mujeres salgan con los cabellos descubiertos. San Agustín tampoco, y, en consecuencia, Santo Tomás de Aquino tampoco. Pero, ¿qué harán las mujeres en un país en el que no existe la costumbre de cubrirse?

65. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 169, 1, ad *Resp.*

Es una mala costumbre, mantiene firmemente Santo Tomás; pero si ponerse sombreros no es una moda, no llevarlos no es siquiera un pecado venial [66]. Para un hombre a quien se le reprocha no conocer a las mujeres más que a través de los libros [67], todo esto no está demasiado mal razonado.

Como se puede ver, en moral no hay de universal más que los principios. Cuando se trata de decidir sobre una acción voluntaria cualquiera, se hace necesario todo un juego de principios, más la discusión detallada de las circunstancias cuyo conjunto define la coyuntura. Todo acto moral es un acto particular. Incluso cuando parece discutir casos particulares, Santo Tomás no puede hacer más que presentar casos tipo, a título de ejemplos, sabiendo bien que la diversidad de lo concreto llega al infinito y que el moralista debe contentarse, una vez establecidos los principios, con poner orden en la complejidad de los hechos y clasificarlos.

Acerca de la aptitud de Santo Tomás para definir y clasificar, no queda nada por decir que no haya sido dicho cientos de veces. Que tuvo el talento del orden, esto es innegable, y en ninguna parte se ve mejor que en moral, en la que todo el tesoro de la sabiduría cristiana y pagana fue explotado sistemáticamente. El estudio de las fuentes de la moral tomista llegaría al infinito: Bernardo, Beda, Isidoro, Gregorio, Agustín, Jerónimo, San Pablo, Séneca, Macrobio, Cicerón, y también como siempre, la inagotable *Etica a Nicómaco,* más otras veinte que se podrían citar, todo esto parece siempre venir a propósito para proporcionar una definición, proponer una clasificación, precisar una pequeña diferencia, como si tantas obras originales no hubieran sido concebidas por sus autores más que para preparar la síntesis de Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, esta síntesis y este orden resultan de cualquier otra cosa que de una simple habilidad y de una especie de destreza intelectual. Si los elementos que usa Santo Tomás se prestan tan fácilmente al orden que él

66. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 169, 2, ad *Resp.*
67. J. WEBERT, *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, Paris, Denoel y Steele, 1934, pp. 257-258.

les impone, es porque su moral es ante todo una creación. Hablar de moral personal es utilizar una expresión que no pertenece a la lengua de Santo Tomás, aunque forma parte de ella, e indudablemente no es traicionar su pensamiento subrayar, por medio de esta fórmula, el carácter decididamente personal de su moral.

Una persona es un individuo dotado de razón. Esta noción, que desempeña un papel tan considerable en la teología cristiana, y por ello en la filosofía cristiana, parece haber sido extraña al pensamiento de Aristóteles. Probablemente fue tomada de una fuente muy distinta, el Derecho Romano [68]. Tal como la entiende siempre Santo Tomás, significa esa clase definida de sustancias individuales que se distinguen de las demás en que tienen dominio de los propios actos: *dominium sui actus*. Al ser dueñas de lo que hacen, estas sustancias no son simplemente «actuadas» por las demás, sino que ellas son las que actúan, es decir, que cada una de ellas es, directamente y en última instancia, la causa de cada uno de los actos singulares que realiza [69]. No hay, pues, nada superior a la persona en toda la naturaleza: *persona significat id quod est perfectisimum in tota natura* [70]. Pero todo hombre es una persona. En cuanto sustancia, forma un núcleo ontológico distinto, que únicamente debe el ser a su propio acto de existir. En cuanto sustancia racional, es un centro autónomo de actividad y la fuente de sus propias determinaciones. Más aún, es su acto de existir el que constituye a cada hombre en su doble privilegio de ser una razón y ser una persona; todo lo que sabe, todo lo que quiere, todo lo que hace, brota del acto mismo por el que *es* lo que es.

Si se aplica a la moral esta noción de hombre, se ve

68. Sobre las controversias relativas a la noción de persona, ver las indicaciones bibliográficas de *Bulletin thomiste*, 1939, pp. 466-477. Aunque es útil haberlas seguido, se podrá seguir considerando con toda tranquilidad a esta noción como absolutamente esencial para la comprensión de la antropología y de la moral de Santo Tomás de Aquino.

69. *Sum. theol.*, I, 29, 1, ad *Resp.* Acerca del conjunto de problemas que se relacionan con esta noción, ver *l'Esprit de la philosophie médiévale*, cap. 10, 2.ª, ed. pp. 194-213.

70. *Sum. theol.*, I, 29, 3, ad *Resp.*

inmediatamente cuáles son las consecuencias que entraña. De cualquier manera como se los examine, se hace necesario referir todos nuestros actos morales a lo que hace de cada uno de nosotros una persona, para determinar su carácter de bien o de mal. Moral personal significará, pues, aquí, ante todo moral de la persona considerada como persona, es decir, moral en la que la persona se siente a la vez como la que legisla, la que ejecuta y la que debe responder de la ley del bien y del mal, que ella misma promulga, aplica y sanciona en nombre únicamente de las exigencias de la razón. Pero uno de los actos principales de esta razón es reconocerse, por una parte, dependiente de su propio origen, por otra, determinada por las condiciones concretas de su ejercicio. La moral personal exige entonces, en nombre de esta razón que constituye a la persona, que el agente moral se sienta obligado por una ley cuyo portavoz es la propia conciencia. Limitación de su autonomía, ciertamente, pero que respeta doblemente la parte inalienable y coesencial al propio ser. Establecer que la persona es un efecto de Dios, es hacer de ella una imagen de Dios, y como la persona es la cima de la naturaleza, es la imagen de Dios más perfecta que se pueda contemplar en la naturaleza. El hombre no es, pues, racional y libre a pesar del hecho de que Dios lo haya creado a su imagen, sino por esta misma razón. La persona no es autónoma, salvo en que depende de Dios; lo es en virtud del acto creador, el cual, al constituirla como participación de una potencia infinitamente sabia y libre, crea generosamente cada una de ellas como un acto de existir dotado de la luz del conocimiento y de las iniciativas de la voluntad.

¡Qué ensanchamiento de las perspectivas que limitaban la moral de Aristóteles! Se vería mucho mejor, si el propio Santo Tomás hubiera creído que valía la pena exponer lo que hubiese sido su propia moral natural, y hacerlo en términos de filosofía pura. Esto es lo que hoy le obligamos a hacer, pero que él no hizo jamás. ¿Para qué construir una moral que se constituiría completamente como si la revelación cristiana no existiera, o no fuera verdadera, cuando ésta existe y es verdadera? Tal es al menos el punto de vista que se imponía a Santo To-

más. Siendo Doctor Cristiano[71], su deber de estado era no vivir más que con Dios para no hablar más que de El: *aut de Deo aut cum Deo.* Sobre todo, él no podría hablar de otro modo de la moral, porque, si Dios existe, no hay deberes personales que no sean ante todo deberes hacia Dios.

En esto difiere profundamente su moral de la de Aristóteles, y el propio Santo Tomás lo ha visto con toda claridad. La *Etica a Nicómaco* es y continúa siendo un libro de importancia universal, en el cual deberán inspirarse siempre aquellos cuyo ideal sea formar sujetos morales completamente adaptados a la vida social y política de la ciudad. Se comprende por ello que algunas virtudes se hayan más o menos escapado a la atención de Aristóteles, porque no tenían ningún papel que jugar en la vida colectiva, cuyas exigencias continúan siendo para él la norma del bien y del mal. Que un hombre consienta sus propios límites, que limite su ambición a lo que su valor y sus recursos le permiten alcanzar, es seguramente una virtud; digamos que es esta sumisión al orden establecido la que, en tanto que este orden es justo, forma parte de la virtud de la justicia. Hay mucha distancia entre el respeto que experimentamos por la excelencia de los demás, y la alegría que experimentamos al reconocer la auténtica grandeza allí donde se encuentra, y el inclinarnos ante ella, incluso aunque costara algo a nuestra vanidad. Pues esta vez se trata de humildad, y a la sociedad no le gustan los humildes, en los que no ve más que a débiles justamente conscientes de su debilidad y les imputa sus sinceridades como confesiones. Para hacerse merecedor deliberadamente de esta desgracia social, es preciso que el humilde haga prevalecer ante todo el deber que le incumbe de ser clarividente y sincero hacia sí mismo, y como las superioridades que reco-

71. Aquí atenuamos, más bien que acentuamos, el rigor del precepto. Si se puede estar seguro de que Santo Tomás lo aplicaba al Doctor cristiano, es porque consideraba su olvido, de un modo absolutamente general, como la raíz misma del vicio de la "vana curiosidad". Cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 167, I, ad *Resp.:* "Tertio quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem scilicet ad cognitionem Dei".

noce a los demás tienen su origen en Dios, el humilde sabe engrandecerse incluso cuando se humilla ante los demás, porque toda virtud es grande y es particularmente grande engrandecerse ante Dios. Estos son pensamientos bastante extraños a la doctrina de Aristóteles; se comprende que este filósofo no haya mencionado nunca la virtud de la humildad [72].

Esto no es más que el olvido de una virtud, y no tendría ninguna importancia si este hecho no fuera revelador de una diferencia general muy seria entre las dos morales. A decir verdad, éstas se orientan en dos sentidos diferentes, pues dependen de teologías naturales diferentes. De cualquier modo como se interprete la de Aristóteles, nadie llegará a pretender que el Pensamiento Puro se preocupe del detalle de nuestros actos, tenga derecho a exigir que le demos cuenta de ellos y refiramos a él cada uno de ellos. El dios de Aristóteles vive su bienaventuranza eterna, cada hombre vive para imitar lo mejor posible esta bienaventuranza, en contadas ocasiones, participar en las alegrías de una contemplación casi divina, estos privilegiados no regulan su vida moral conforme a la vida de su dios. Una tal desmesura no sería a sus ojos más que locura; el ideal que nunca pierden de vista, en su persecución de una sabiduría del hombre en tanto que hombre, es el de un bien humano en su forma más perfecta, el bien de la ciudad.

En la moral tomista sucede de un modo muy distinto. Creado por un Dios que continúa estando íntimamente presente a su ser, a sus facultades, a sus operaciones y a cada uno de los actos que derivan de él, el hombre no puede hacer nada si no es por El y, puesto que lo sabe, el hombre debe hacerlo todo por El. La cuestión no es aquí saber si el hombre puede o no aspirar a la vida en

72. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 161, 1 ad 4m. El texto análogo sobre la virtud de la paciencia (IIª IIªe, 136, 3, ad 2m) plantea un problema de naturaleza específicamente teológica y pone en cuestión la posibilidad misma de la paciencia como virtud natural. Como no se ve *a priori* por qué razón únicamente la paciencia estaría en este caso, es el problema de la posibilidad misma de una moral natural el que se encuentra aquí para ser analizado. Nosotros llegaremos a él a propósito de la virtud de la caridad.

Dios como a la bienaventuranza suprema. Haya decidido Dios otorgarle o no esta gracia, el deber moral del hombre continúa siendo exactamente el mismo. Así como la moral de Aristóteles sigue a la teología natural de Aristóteles, la moral de Santo Tomás de Aquino sigue a su teología natural. Por esta razón, no solamente la humildad, sino también la fortaleza y la templanza, con todas las virtudes particulares que se valen de éstas, aparecen aquí como otros tantos medios que el hombre adquiere, al precio de un paciente ejercicio, para realizar en sí una imagen de Dios cada vez más perfecta, pues tiene como fin llegar a serla.

CAPITULO IV

LA VIDA SOCIAL

La noción de moral social evoca inmediatamente al espíritu la de justicia social, y la noción de justicia trae a la mente, a su vez, la de derecho. Lo que exige el derecho (*jus*) es lo que es justo (*justum*) y hacer lo que es justo en todas las circunstancias de la vida en sociedad, es precisamente el objeto al que apunta la virtud de la justicia *(justitia)* [1]. Para analizar sus formas hay que examinar, pues, ante todo las diversas formas del derecho.

Lo que distingue a la justicia de las demás virtudes es que regula las relaciones entre los hombres, y la forma más sencilla según la cual concebimos en primer lugar lo que tales relaciones deberían ser, es la de igualdad . Igualar dos cosas es, como se dice vulgarmente, «ajustarlas». Las virtudes que hemos estudiado hasta aquí podrían definirse completamente desde el punto de vista del agente; esta vez, necesariamente debemos tener en cuenta algo distinto de él, e, incluso, en cierto sentido se puede hablar de justicia sin tenerle en cuenta. Sin duda, se habla con razón de un hombre justo, pero siempre lo es con respecto a alguien, y también se puede hablar correctamente de «algo justo», entendiendo por ello lo que la justicia exige que se haga, incluso si nadie lo hace. «Lo que es justo» se designa precisamente con el nombre de «derecho» [2].

1. Fuente principal, *In V Tth. Nic.*, ed. Pirotta, pp. 293-368. Sobre el conjunto de estas cuestiones: M. GUILLET, O. P., *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris, 1922.
2. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 57, 1, ad *Resp.* Cf. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,*

Esta noción no es por lo demás una noción simple. El derecho se presenta en efecto bajo dos aspectos, según dos aspectos de lo justo y de la igualdad. En primer lugar, hay una igualdad natural de las propias cosas, y ésta basta para fundamentar una relación de derecho, en consecuencia, de justicia. Por ejemplo, yo puedo dar tanto a fin de recibir otro tanto, aunque sólo sea una moneda. Esto se denomina «derecho natural», expresión que significa ante todo lo que es justo de un modo natural y, consecuentemente, de derecho. Un caso completamente diferente es aquel en el que hay igualdad, equivalencia, en virtud de una convención, ya sea privada o pública. Dos hombres pueden entenderse para admitir que el disfrute de una propiedad vale una cierta suma de dinero; todo un pueblo puede entenderse para fijar una escala de precios; los representantes del pueblo o el jefe del Estado pueden hacerlo de un modo válido en su lugar. Estas decisiones crean relaciones de equivalencia más flexibles que las de la estricta igualdad natural; de este modo, lo que es de derecho en virtud de una convención, se denomina «derecho positivo» [3]. Finalmente, algunas nociones acerca de la igualdad derivan tan manifiestamente de las exigencias de la razón, que nos las encontramos en casi todas las sociedades humanas. Como la razón es común a todos los hombres, las convenciones que derivan de ella lo son también. Se forma así un derecho positivo común a todos los hombres que se denomina «derecho de gentes». Dictado por la razón natural, el derecho de gentes no constituye el objeto de una institución especial; se desprende espontáneamente en cualquier sitio en donde prevalece la razón [4].

Bruges, Beyaert, 2.ª ed., 1931. Acerca de la transformación de la noción romana del derecho por el cristianismo, ver F. HÖLSCHER, *Die ethische Umgestaltung der römischer Individual-Justitia durch die universalistische Naturrechstlehre der mittelalterlichen Scholastik,* Paderborn, Schöning, 1932.

3. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 57, 2, ad *Resp.*

4. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 57, 3, ad *Resp.*, y ad 3m. Sobre el *jus gentium,* cf. Iª IIªe, 95, 4, ad 1m. La servidumbre y la esclavitud, por ejemplo, no son de derecho natural; únicamente se justifican en la medida en que el dueño o el esclavo encuentran en ello su mutuo interés: "inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illic quod ab hoc juvetur, ut dicitur in *I Po-*

Todavía se imponen otras distinciones, si se quiere discernir, además de las diferentes especies de derecho, las diferentes relaciones que establece el derecho entre las personas. Para quedarnos en los casos fundamentales, pondremos en primer lugar la relación que establece el derecho entre dos personas a las que no une ningún lazo; por ejemplo, un contrato concluido entre dos ciudadanos. En este caso se trata de relaciones de derecho puro y propiamente dicho. Este derecho es, pues, el mismo para todos y en todos los casos. El hecho de que algunos ciudadanos sean militares, otros magistrados, y así sucesivamente, no cambia para nada esta cuestión. Indudablemente, hay un derecho militar, un derecho fiscal, un derecho canónico y muchos otros, pero, cualesquiera que sean sus funciones, los ciudadanos no tienen ninguna autoridad *personal* unos sobre otros, todos están unidos de modo inmediato a la comunidad nacional y a su jefe. Las relaciones que les unen son, pues, relaciones de derecho y de justicia propiamente dichos.

Lo mismo sucede, en el interior de una familia, entre el padre y el hijo, al menos en la medida en que el hijo es una persona distinta del padre. La prueba de que existen entre ellos relaciones de derecho puro es que algunos derechos del hijo están sancionados por la ley. Aquí, no obstante, todas las relaciones no se apoyan ya en el puro derecho. El hijo no es completamente distinto del padre, el cual se prolonga y sobrevivirá en él. Como dice Santo Tomás, *filius est aliquid patris*, el hijo es algo del padre. Ahora bien, hacia uno mismo no se tienen derechos. Luego el padre puede hacer algunas cosas en virtud de un derecho completamente distinto que el que se denomina «el derecho». Es el llamado derecho paterno. En cambio, en el interior mismo de la familia, entre el marido y la mujer, deben establecerse relaciones de derecho y de justicia sin más. La mujer pertenece, sin duda alguna, a su mari-

lit., lect. 4ª (*Loc. cit.*, ad 2m). Santo Tomás está muy lejos de considerar la condición de esclavo como natural; desde que ésta cesa de ser útil a las dos partes, pierde todo carácter de derecho. Sobre el valor actual de la noción tomista de derecho, consultar A. PIOT, *Droit naturel et réalisme. Essai critique sur quelques doctrines françaises contemporaines*, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1930.

do, según la palabra de San Pablo; «los maridos deben amar a sus mujeres como a sus propios cuerpos» (Efs., V, 28); la mujer no es menos distinta de su marido que el hijo lo es del padre. Su marido la ha escogido libremente como compañera para fundar una especie de sociedad. Sus relaciones dan, en consecuencia, mayor ocasión al derecho y a la justicia que las del padre y del hijo. Para distinguir este caso de los demás se podría denominarlo «justicia doméstica», porque las relaciones de derecho que hay en él están regidas por el bien común de la familia como por su fin [5].

Siendo tal el derecho, ¿en qué consiste la justicia? La justicia es una disposición permanente de la voluntad a restituir a cada uno su derecho [6]. Luego siempre se es justo, o injusto, respecto de otro, pero como esta disposición tiene por efecto asegurar que se obra respecto de él con rectitud, tal como lo quiere la razón, esa disposición hace mejor al que la posee, en una palabra, es una virtud [7]. En cierto sentido, se podría llegar a decir que es la virtud misma, o si se prefiere, que toda virtud es una justicia y que la justicia es todas las virtudes. Esto es lo que afirma Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* [8], y tiene razón, al menos desde su propio punto de vista. La virtud en la que piensa, ya lo hemos hecho observar, es la del ciudadano. La justicia de la que habla en este pasaje es, pues, la justicia legal, a la que define la ley en tanto que prescribe a cada uno conducirse como conviene con miras al bien común de la ciudad. Desde este punto de vista, cada individuo ya no es considerado más que como

5. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 57, 4. Santo Tomás asimila a las relaciones de padre a hijo las de señor a siervo, porque "servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus" *loc. cit.*, ad *Resp.* La interpretación histórica de este texto presupondría un estudio de la servidumbre en la Edad Media. Se encontrarán los elementos en M. Bloch,i *La société féodale, la formation des liens de dépendance,* Paris, Albin Michel, 1939. Del mismo autor: *La société féodale, les classes et le gouvernement des hommes,* Paris, Albin Michel, 1940.

6. Según *Dig.*, I, 1, *De justitia et jure:* definición retomada y comentada, en *Sum. theol.*, IIª IIªe, 58, 2, ad *Resp.*, y 4, ad *Resp.*

7. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 58, 3, ad *Resp.*

8. *Ethic. Nic.*, V, 3, 1130 a 9-10.

parte de ese todo que es el cuerpo social, y como la cualidad de las partes tiene importancia para la del todo, incluso las virtudes personales que cada uno puede adquirir contribuyen a ese bien común hacia el que la justicia de la ley ordena a todos los ciudadanos. Si se considera, por consiguiente, a los hombres solamente como miembros del cuerpo social, todas sus virtudes dependen de la justicia, lo que equivale a hacer de ésta algo así como una virtud general que incluye a todas las demás virtudes [9].

Hagamos notar, no obstante, que, incluso desde el punto de vista de Aristóteles, no se podría considerar la esencia de la justicia como idéntica a la esencia de cualquier otra virtud. La justicia legal solamente incluye a todas las demás en cuanto que las domina y las ordena a su propio fin, que es el bien de la ciudad. El propio Aristóteles lo reconoce, no es completamente lo mismo ser un hombre de bien y ser un buen ciudadano [10]. Declaración que Santo Tomás se apresura a aprovechar para distinguir de la justicia griega, completamente volcada al bien de la ciudad, una justicia particular, que enriquece al alma que la adquiere y la ejerce como una de sus más preciosas perfecciones. Esta vez, no es ya en Aristóteles donde encuentra Santo Tomás el texto que le autoriza a proclamar la existencia de esta justicia, es en el evangelio de San Mateo, V, 6: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam,* ejemplo palpable de la metamorfosis que debe sufrir la moral griega para poder continuar en un clima cristiano. Como todas las demás virtudes, la justicia debe interiorizarse para hacerse cristiana; antes de ser justo ante la Ciudad, hay que serlo ante uno mismo, a fin de serlo ante Dios [11].

Habrá que distinguir, pues, de la justicia legal, virtud de conducirse de modo justo respecto al grupo, la justicia particular, virtud tan caracterizada como la templanza o la fortaleza, y por la que cada hombre en particular se conduce con justicia respecto de cada hombre

9. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 58, 5, ad *Resp.*
10. *In III Polit.,* lect. 3.
11. Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale,* cap. VII, 2.ª ed., pp. 324-344.

considerado particularmente [12]. La materia sobre la que s: ejerce directamente no son ya las pasiones del alma, como era el caso de las virtudes personales que hemos estudiado, sino las acciones de los hombres en sus relaciones con otros hombres, su comportamiento, sus actuaciones. Por otro lado, ¿cómo podría referirse a las pasiones? Los actos que regula la justicia son actos voluntarios, y la voluntad no es del orden del apetito sentitivo, sede de las pasiones, sino del orden del apetito racional. Sin duda alguna, sucede a menudo que la pasión conduce a la injusticia; por ejemplo, cuando se roba para vengarse, o por deseo desmesurado de riquezas, pero no es a la justicia a la que corresponde corregir estas pasiones, es a la fortaleza o a la templanza. La justicia no puede intervenir entonces más que para corregir el acto injusto en tanto que tal. Cualquiera que sea la razón por la que un hombre pueda haber robado, la justicia exige que el bien mal adquirido sea restituido a su legítimo poseedor. En consecuencia, esta virtud [13] se refiere a los actos mismos, y no a lo que deben ser interiormente estos actos respecto de los que los llevan a cabo, como hacen las virtudes de la fortaleza o de la templanza, sino a lo que deben ser nuestros actos exteriores, dada la persona o personas a las que conciernen. En otras palabras, la virtudes que regulan las pasiones permiten al hombre virtuoso mantenerlas en un justo medio por relación a él mismo: encolerizarse, experimentar temor, cuando es preciso, como es preciso y en la medida en que es preciso; pero la justicia busca este justo medio en la relación de dos cosas exteriores al virtuoso mismo: su acto y la persona a la que este acto concierne. No se trata, pues, ya de *alguien que se mantiene en un justo medio,* sino *del justo medio de algo.* Lo que la justicia tiene de común con las demás virtudes, es que el justo medio al que apunta continúa siendo el de la razón, y esto es lo que la constituye en una virtud moral en todo el sentido de la palabra [14].

Este justo medio de la cosa misma es el derecho de

12. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 58, 7, ad *Resp.*
13. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 58, 9, ad *Resp.*
14. *Ibid.,* 10, ad *Resp.* y ad 1m.

la persona que resulta afectada por el acto que lo determina. Se comprende bien su naturaleza a través de los vicios que corrompen este género de relaciones. La justicia legal fracasa por la ilegalidad, desprecio del bien común que dispone al vicioso a no perseguir más que su interés individual más inmediato sin preocuparse de las posibles repercusiones de su acto sobre el interés general de la comunidad. Al ser un vicio tan general como la virtud que lesiona, la ilegalidad puede conducir al vicioso a todo género de faltas, en cuanto que le dispone a violentar todas las leyes por poco que le molesten. Pero la injusticia propiamente dicha consiste en falsear la igualdad en nuestras relaciones con otras personas, es decir, en no respetar la igualdad que conviene establecer entre cada uno de nuestros actos y cada uno de sus derechos. Un acto injusto es un acto «inicuo», una «iniquidad» es lo mismo que decir una «desigualdad» cometida respecto de alguien. Así, querer obtener de un comprador más dinero de lo que vale lo que se vende, o de un vendedor, un objeto de más valor de lo que se le paga, y también, querer obtener más dinero que el trabajo producido o más trabajo que el dinero pagado, es romper esta igualdad fundamental del acto al derecho que exige la justicia. Dadas ciertas condiciones de existencia, una hora de un cierto trabajo, o tal cantidad de lo producido por un cierto trabajo, valen tal suma de dinero con un determinado poder adquisitivo. Corresponde fijar esta relación con toda rectitud a la razón bien informada; el hombre justo es, pues, aquel cuyos actos respetan siempre la relación de igualdad determinada por la razón [15]

No hay que identificar, sin embargo, el hacer algo justo con la justicia, ni el hacer algo injusto con la injusticia. Lo justo y lo injusto son como la materia misma de la justicia y la injusticia, no bastan para constituirlas. Un hombre justo puede cometer una injusticia por ignorancia o por error de buena fe, y no es menos justo por ello. Más aún, se puede ser profundamente justo y dejarse arrastrar a la injusticia por la cólera o la codicia. Se es entonces un hombre justo que desprecia, injustamente, el apelar a su justicia en el momento en que sería necesa-

15. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 59, 1, ad *Resp.*

rio hacerlo; esta virtud no se pierde por ello, pero se muestra que es incompleta y que no ha adquirido todavía la estabilidad de una perfecta virtud. La injusticia propiamente dicha es el hábito de realizar actos injustos, que se sabe que son tales, y que se cometen deliberadamente. La *intención habitual* de hacer lo injusto es, pues, esencial al vicio de la injusticia, del mismo modo que la intención contraria es coesencial a la justica tomada como virtud [16]. Hacer sin saberlo, o en un acceso de pasión, cosas justas o injustas, es dar con la justicia o la injusticia solamente por accidente.

Puesto que la voluntad del hombre justo se regula por su razón, se puede decir de él que se comporta como un juez que no dejará de hacer justicia y pronunciar veredictos. No obstante, esto no es más que una metáfora, o al menos una gran ampliación de sentido. En su sentido propio, el juicio que define la justicia es el privilegio del jefe del Estado, pues es él quien establece el derecho positivo al promulgar la ley. El juez no hace más que aplicar la ley así establecida; al juzgar, simplemente pone por obra el dictamen del soberano. En cuanto a los juicios personales dictados por la razón de cada uno, se les denomina así solamente por analogía. En su origen, el término «juicio» significa: la determinación correcta de lo que es justo. De ahí, este término se ha extendido hasta significar la determinación correcta en una materia cualquiera, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico [17]. Sea lo que fuere de este punto, incluso cuando se toma el término «juicio» en el sentido estricto, es la razón la que juzga, y si se designa este acto con el nombre de *judicium*, es porque se rige por aquella disposición

16. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 59, 2, ad *Resp.* Por otro lado, se observará que lo *injusto* no es necesariamente un mal, pues se puede faltar al justo medio tanto por exceso como por defecto, por ejemplo, dar voluntariamente a alguien más de lo que es debido (*loc. cit.*, 3, ad *Resp.*, fin de la respuesta). El sentido habitual del término no es menos peyorativo, incluso en la lengua de Santo Tomás.

17. Por esta razón, sin duda, Santo Tomás evita generalmente el término *judicium* para designar lo que hoy denominamos, en lógica por ejemplo, el juicio. *Judicium* continúa connotando fundamentalmente, en su pensamiento, el juicio del príncipe que define la justicia o del juez que la aplica.

estable para juzgar con rigor que se denomina *justitia.* Un juicio en el orden del derecho es, pues, un acto de justicia, *actus justitiae,* es decir, un acto cuyo origen y causa es la virtud de la justicia de aquel que pronuncia el juicio [18]. En tanto que *actus justitiae,* el juicio es un acto legítimo, con tal que satisfaga, no obstante, otras dos condiciones.

La primera es que el que ejerce la justica haya recibido del soberano autoridad para hacerlo, y no dicte juicios más que en materias en la que posea efectivamente esta autoridad. Todo juicio realizado sin que se cumpla esta condición es un juicio «usurpado». La segunda es que el juez se pronuncie solamente en casos en los que se de una certeza racional. No se trata aquí, en donde hablamos de materias contingentes, de una certeza demostrativa de tipo científico, pero al menos hay que exigir del juez que su razón esté tan cierta como puede estarlo en estas materias. Cuando se da en casos dudosos u obscuros, en virtud de conjeturas más o menos ligeras, el juicio debe ser calificado de «temerario» [19]. De hecho, un juicio semjante no se funda más que en sospechas. Sospechar, como dice Cicerón, es presumir el mal a partir de débiles indicios. Los hombres malintencionados tienen la sospecha fácil, pues juzgan a los demás según el modo como son ellos mismos; pero basta despreciar a alguien, odiarlo o estar irritado contra él para pensar fácilmente mal de él, y los ancianos han visto tanto, que generalmente se muestran muy suspicaces. En realidad, todos somos dados a la sospecha. Dudar de la bondad de alguien a partir de ligeros indicios es una de esas tentaciones humanas que siempre se dan en la propia vida, y es una ligera falta ceder a ella; pero es grave juzgar a un hombre como decididamente malo no fundándose más que en conjeturas, pues, aunque no seamos dueños de nuestras sospechas, si lo somos de nuestros juicios; en cuanto al juez que en un juicio condena a partir de simples sospechas, comete la más grave de las faltas contra la justicia puesto que en lugar de juzgar según el derecho, lo viola. Su acto es una ofensa directa a la virtud misma

18. *Sum. theol.,* II^{a} II^{ae}, 60, 1, ad *Resp.*
19. *Sum. theol.,* II^{a} II^{ae}, 60, 2, ad *Resp.*

que tiene por función ejercer [20]. En ausencia de certeza, la duda debe beneficiar al acusado. Sin duda alguna, el deber de un juez es castigar a los culpables, y nosotros mismos debemos condenar en nuestro fuero interno a los malvados, pero es preferible equivocarse a menudo absolviendo culpables que condenando de vez en cuando a inocentes. El primero de estos errores no hace daño a nadie, el segundo es una injusticia, que, por consiguiente, hay que evitar [21]

Volvamos del juicio a la justicia para distinguir sus especies. En el libro V de la *Etica a Nicómaco* [22], Aristóteles distingue la que regula los intercambios de la que preside las distribuciones. Se les denomina justicia conmutativa y justicia distributiva. Una y otra dependen de la justicia privada (en cuanto distinta de la justicia legal), porque las dos conciernen a alguna persona particular, considerada como parte del cuerpo social que es el todo. Si se trata de regular las relaciones de dos de estas partes, es decir, de dos personas privadas, es la justicia conmutativa la que se encarga de ello. Si, por el contrario, se trata re regular una relación entre el todo y una de sus partes, es decir, atribuir a alguna persona particular la parte que le corresponde de los bienes que son propiedad colectiva del grupo, el problema depende de la justicia distributiva. Entre dos personas privadas, en efecto, todo viene a ser siempre un intercambio del tipo que sea; entre el cuerpo social y sus miembros, todo se resuelve siempre en un problema de distribución [23].

Estas dos especies de relación legitiman la distinción de dos especies de justicia, porque proceden de dos principios diferentes. Cuando el Estado quiere distribuir a sus miembros la parte de los bienes de la comunidad que les corresponde, tiene en cuenta el lugar que cada una de estas partes ocupa en el todo. Pero estos lugares no son iguales, pues toda sociedad posee una estructura jerárquica y pertenece a la esencia misma de un cuerpo político organizado que todos sus miembros no sean del mis-

20. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 60, 3, ad *Resp.*
21. *Ibid.*, 4, ad *Resp.*
22. *In V Eth.*, lect 4.ª; ed. Pirotta, n. 927-937, pp. 308-311.
23. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 61, 1, ad *Resp.*

mo rango. Así sucede en todos los regímenes. En un estado aristocrático, los rangos están señalados por el valor y la virtud; en una oligarquía, la riqueza reemplaza a la nobleza; en una democracia, es la libertad, o como se suele decir las libertades de las que gozan, las que establecen una jerarquía entre los miembros de la nación. En todos los casos, y se podría citar otros, cada persona recibe ventajas proporcionales al rango que tiene por su nobleza, o su riqueza, o los derechos que ha sabido conquistar. Tales relaciones no están fundadas, pues, en la igualdad aritmética, sino más bien, según la fórmula de Aristóteles, en una proporción geométrica. Es natural, por tanto, que uno reciba más que otro, puesto que la distribución de las ventajas se hace proporcionalmente a las categorías. Con tal que, dado el lugar que ocupa, cada uno reciba proporcionalmente lo mismo que otro, la justicia está a salvo y el derecho respetado.

En los intercambioc de persona a persona, los problemas se presentan de modo diferente. En este caso se trata de dar algo a alguien en contrapartida con lo que se ha recibido de él. Tal es el caso, y de un modo eminente además, de las compras y les ventas, que son el tipo común de intercambio. Se trata entonces de ajustar las transacciones de tal modo que cada uno dé o reciba en la medida en que ha recibido o dado. Por consiguiente, se debe llegar a una igualdad aritmética, de forma que las dos partes tengan a fin de cuentas otro tanto de lo que tenían antes. Ya sea proporcional o aritmética, la relación que la justicia tiene como finalidad establecer es siempre una relación de igualdad [24].

Como todas las virtudes, estas dos especies de justicia están amenazadas por los vicios correspondientes. El que arruina más a menudo la justicia distributiva es la acepción de personas. En esta expresión, el término persona significa: toda condición sin relación con la causa que justifica una cierta dádiva. Hemos dicho que la justicia distributiva consistía en dar a cada uno proporcionalmen-

24. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 61, 2, ad *Resp.* Sobre las nociones de indemnización y de multa, ver IIª IIªe, 61, 4, ad *Resp.* Sobre los problemas relativos a la restitución, ver IIª IIªe, 62, por entero.

te según el propio mérito; hacer aceptación de persona es proporcionar la dádiva por alguna cosa distinta del propio mérito. Ya no es entonces el derecho el que se retribuye, es la persona de Pedro o de Martín la que se favorece so capa de reconocer un derecho. Así entendida, la «persona» varía según los casos. Tener en cuenta los lazos de sangre para arreglar una herencia no es hacer acepción de persona; por el contrario, éste es el caso, y el caso por excelencia, en el que hay que tenerlos en cuenta; pero nombrar a alguien profesor porque ese candidato es pariente nuestro o el hijo de un amigo, es hacer acepción de persona. Unicamente la ciencia del candidato y su competencia como profesor debería intervenir en ese caso; todo lo demás entra bajo el título de «persona»[25].

Todo esto está perfectamente claro, simple y netamente marcado, en teoría; en la práctica, es otro asunto. Mientras se trata solamente de distribuir cargos públicos, o hacer justicia en el tribunal, la acepción de persona es siempre condenable, pero, sobre todo, será muy raro que la distinción entre lo que es «persona» y lo que no lo es, esté perfectamente delimitada. No basta solamente la ciencia para hacer un buen profesor, ni incluso la santidad para hacer un buen obispo; una sustancial fortuna personal, altas relaciones de amistad personal con soberanos, pueden reforzar la habilidad diplomática como título para las funciones de embajador. Sobre todo, hay que distinguir entre estos dos casos: otorgar cargos y otorgar signos de honor. En el segundo caso, es un hecho muy conocido que los honores corresponden al cargo, y con razón. Es indudable que únicamente la virtud debe ser honrada, pero el que tiene un cargo público representa siempre algo que le sobrepasa: la autoridad de quien lo recibe. Un mal obispo representa a Dios, y, por consiguiente, hay que respetar a Dios en el obispo. Un maestro debiera ser sabio, los padres debieran ser sabios, los viejos debieran haber tenido tiempo para llegar a ser jui-

25. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 63, 1, ad *Resp.* Este vicio es tanto más grave, cuando se trata de destituir cargos eclesiásticos, pues son los intereses espirituales de las almas, los más sagrados de todos, los que están en ese momento en juego: *loc. cit.*, 2, ad *Resp.*

ciosos, honremos, pues, a los masetros, a los padres, a los viejos, aunque no todos sean tan sabios, tan buenos ni tan experimentados como debieran. ¿Y los ricos? Se quiera o no, los ricos ocupan en la sociedad un puesto más alto que los pobres, los recursos de los que disponen les crean deberes, y aunque sólo sea por lo que puede hacer, la riqueza es digna de estima. Honremos, por consiguiente, a los ricos, puesto que es preciso, pero honremos en ellos el poder de hacer el bien que representan. Honrar en ellos *sus riquezas,* cuya sola visión levanta en tantas personas señales de respeto, es hacer acepción de personas. Eso ya no es una virtud, es un vicio [26]. Decididamente, siempre se puede contar con el buen sentido de Santo Tomás de Aquino.

Los vicios que se oponen a la justicia conmutativa son más numerosos a causa de la diversidad de bienes que se puede intercambiar, pero los vicios más graves son los que consisten en quitar sin dar nada a cambio, y el más grave de todos estos atentados a la justicia es quitar a alguien aquello cuya pérdida le priva de todo lo demás, su vida. Sacrificar las plantas a los animales y los animales al hombre es continuar dentro del orden. El homicidio es la muerte injustificada del hombre, nuestro compañero y hermano por la razón. Hay muertes justificables, son aquellas que los jueces deciden aplicando la pena de muerte. En una sociedad dada, los individuos no son más que partes en el seno de un todo, y lo mismo que el cirujano puede tener que amputar un miembro gangrenado para salvar la vida de un hombre, puede llegar a ser necesario amputar de la sociedad uno de sus miembros si, estando él corrompido, amenaza con corromper al cuerpo social. En tal caso, la pena de muerte está justificada [27]. También se precisa que esté sentenciada por la justicia regularmente constituida. Ninguna persona privada tiene derecho a erigirse en juez, únicamente los tribunales están cualificados para condenar a muerte a los malhechores [28].

26. *Sum. theol.,* II^a^ II^ae^, 63, 3, ad *Resp.,* y *Quodlib.,* X, qu. 6, art. 1.
27. *Sum. theol.,* II^a^ II^ae^, 64, 2, ad *Resp.* Cf. II^a^ II^ae^, 64, 6, ad *Resp.*
28. *Sum. theol.,* II^a^ II^ae^, 64, 3, ad *Resp.,* y 65, 1, ad 2m. Está

Suicidarse es cometer un homicidio contra sí mismo. No se tiene derecho a matar sin autoridad ni a los demás ni a uno mismo. En primer lugar, el suicidio va contra la naturaleza, pues cada uno se ama a sí mismo y trabaja de modo natural por conservarse. Si la ley natural reviste a los ojos de la razón valor de ley moral, es una falta grave violarla. Más aún, cada parte, en tanto que tal, pertenece al todo; pero cada hombre forma parte del grupo social; al matarse a sí mismo, un hombre hace daño a la comunidad, que tiene derecho a sus servicios; es, pues, una injusticia, como Aristóteles hace observar [29]. Lo que no dice Aristóteles, y que es mucho más importante es que el suicidio es una injusticia para con Dios, pues es Dios el que nos ha dado la vida y el que nos la conserva. Privarse de la vida es cometer contra Dios la falta que se comete contra un hombre al matar a su servidor, y, aún más, es cometer la falta de usurpar un derecho de juzgar que no se posee. Unicamente Dios es juez de los límites de nuestra vida. «Soy yo quien haré morir y soy yo quien haré vivir», se dice en el *Deuteronomio* (XXXII, 39). La ley natural y la ley divina están de acuerdo, pues, en condenar el suicidio como una falta contra la persona misma, contra la sociedad y contra Dios [30].

Quitar la vida a uno mismo o a los demás, se presenta a los ojos de Santo Tomás como un acto de una gravedad tal, que puede decirse, a pesar de las aparentes excepciones, que no existe *ningún caso* en el que este acto esté moralmente justificado. Entendamos por ello, que en ningún caso es lícito matar con la intención de matar. Puede suceder que la prosecución de un fin completamente diferente y legítimo, nos obligue necesariamente a matar. Aún así, no obstante, la muerte no debe ser querida por sí misma y a título de fin. Hemos hecho observar muchas veces que los actos morales están especificados

incluso prohibido a los clérigos asumir tales funciones, porque están llamados al ministerio del altar en el que se representa la pasión de Cristo muerto, el cual, *cum percuteretur, non repercutiebat* (I Petr., II, 23); Cf. IIª IIªe, 64, 6, ad *Resp.* Acerca de estos problemas relativos a las mutilaciones, golpes y heridas, encarcelación, ver Iª IIªe, 65 por entero.

29. *In V Ethic.*, lect. 17.

30. *Sum .theol.*, IIª IIªe, 64, 5, ad *Resp.*

por la intención que los dirige. Matar con la intención final de matar es siempre un crimen. Para que la muerte sea excusable, debe quedar, por así decirlo, fuera de la línea de la intención, y presentarse como accidental respecto al fin perseguido. Tal es el caso de la muerte cometida en estado de legítima defensa. Lo que es legítimo, en tal caso, es querer salvar la propia vida, pero no lo es matar al agresor si podemos protegernos sin hacerlo, y no lo es incluso tener la intención de matarlo para defenderse; solamente se debe tener la intención de defenderse contra él, y no matarlo, como se suele decir, más que en defensa del propio cuerpo [31].

Sin hacer daño a otro en su persona, se puede hacerle daño en sus bienes. De ahí derivan numerosas especies de atentados a la justicia, que son otras tantas violaciones del derecho de propiedad. Este derecho ha dado lugar a muchas controversias, algunos incluso lo han negado, pero no por ello deja de ser un auténtico derecho. Dotado de razón y voluntad, el hombre es capaz por naturaleza de utilizar las cosas, y como no podría subsistir sin utilizarlas, tiene de modo natural el derecho a hacerlo. Poder usar una cosa según las propias necesidades es tenerla en propiedad. No se puede concebir la posibidad de vida humana sin este mínimo que es el derecho a la propiedad de los bienes necesarios para vivir. Por tanto, el derecho de propiedad es un derecho natural; a lo cual puede añadirse que es un derecho sagrado. El hombre sólo es capaz de ejercer su dominio sobre las cosas que utiliza porque está dotado de razón. Pero la razón es la imagen de Dios. El propietario supremo y absoluto de la naturaleza es Dios que la ha creado, y El

31. *Sum. theol.*, II.ª IIªe, 64, 7, ad *Resp.* Aquí no se trata más que de una relación entre personas privadas. En los casos en que matar se convierte en una función pública (soldados en tiempo de guerra, policía en persecución de un criminal), la intención se hace legítima, pero solamente en virtud de una delegación de la autoridad pública, y siempre que aquellos que están encargados de estas funciones las realicen como tales, sin dejarse ganar por el deseo personal de matar ni aprovechar la ocasión para saciarse. Los homicidios involuntarios, y completamente limpios de toda sospecha de homicidio por imprudencia, de hecho no son más que accidentes, no faltas: IIª IIªe, 64, 8, ad *Resp.*

ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, capaz, en consecuencia, no de cambiar la naturaleza a su antojo, pero sí, al menos, de explotar sus recursos en su provecho. Al poseer por delegación divina el poder de utilizar las cosas puestas a su disposición, el hombre tiene el derecho de hacerlo en la justa medida de sus necesidades [32].

Es cierto que el derecho de propiedad, tal como se entiende de ordinario, parece que se extiende más allá del simple derecho de uso. Poseer es tener algo, no solamente para uno mismo, sino también de uno mismo, hasta tal punto que parece que el bien poseído forma, por así decirlo, parte de la persona misma. Si nos ponemos en el punto de vista del derecho natural, no se impone una apropiación de este tipo. No decimos que el derecho natural proscriba la comunidad de bienes, ni, por consiguiente, que su apropiación individual sea contraria al derecho natural, sino simplemente que éste lo ignora. La razón es quien ha añadido al derecho natural la apropiación individual de los bienes, porque es necesario para la vida humana que cada hombre posea en propiedad algunos bienes. En primer lugar, cuando una cosa pertenece a todos, nadie tiene cuidado de ella, mientras que cada uno se ocupa de buena gana de lo que solamente es suyo. Más aún, los asuntos se hacen con más orden si cada uno se encarga de una tarea particular que si todos están encargados de todo; esta división del trabajo, como se dice en nuestros días, parece implicar en el pensamiento de Santo Tomás una cierta individualización de la propiedad. Finalmente, entre los hombres se establecen relaciones más pacíficas, pues la satisfacción que todos experimentan por poseer algo hace que cada uno esté con-

32. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 66, 1, ad *Resp.* A. HORVATH, O. P., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, Moser, 1929; J. TONNEAU, art. *Propriété*, en *Dict. de théologie catholique*, t. XIII, col. 757-846.

Datos bibliográficos sobre el problema del derecho de propiedad en el *Bulletin Thomiste*, 1932, pp. 602-613, y 1935, pp. 474-482.

Acerca de la cuestión, mas compleja, del derecho de propiedad según Santo Tomás, ver J. PÉRES-GARCÍA, O. P., *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam Aquitanem*, Fribourg (Suiza), 1924.

tento con su suerte. Basta ver cuán a menudo la posesión indivisa de bienes es una fuente de disputas para asegurarse de este hecho. Como dicen los hombres de leyes: hay que salir siempre de la indivisión.

Dicho esto, no hay que olvidar, sin embargo, que, por derecho natural, el uso de todas las cosas está a disposición de todos. Este hecho fundamental no podría ser destruido por el progresivo establecimento de la propiedad individual. Que cada uno posea en propiedad lo que necesita para su uso, es algo absolutamente excelente, pues a nadie le faltará nada y nadie será ignorado. Algo completamente distinto sucede a partir del momento en que algunos acumulan, a título de propiedades individuales, muchos más bienes de los que pueden utilizar. Apropiarse de lo que no hay necesidad es hacer propias cosas básicamente comunes y cuya utilización debe seguir siendo común. El remedio a este abuso es no considerar nunca reservado para nuestro propio uso incluso los bienes que poseemos en propiedad. Tengámoslos, puesto que son nuestros, pero tengámoslos siempre a disposición de aquellos que pueden tener necesidad de ellos. El rico que no distribuye lo que le sobra, defrauda a los necesitados los bienes cuyo uso les pertenece por derecho, y de los cuales les despoja de un modo violento. Las riquezas, recordémoslo, no son malas en sí, pero hay que saber utilizarlas de modo racional [33].

Puesto que es lícito poseer en propiedad algunos bienes, toda derogación de este derecho es una falta. Una es el hurto, que consiste en apropiarse de un modo furtivo del bien de otro, y otra es la rapiña, que consiste en apoderarse del bien de otro de un modo violento [34]. Si tales actos se generalizaran, la sociedad humana se destruiría, y además hieren, a través del amor que debemos tener por nuestro prójimo, el que debemos tener por Dios [35]. En cambio, apoderarse en caso de necesidad de aquello de lo que se tiene necesidad no es un hurto. Ya lo hemos

33. *Cont. Gent.*, III, 127, ad *Quia vero...* y *Sum. theol.*, IIª IIªe, 66, 2, ad *Resp.* y ad 2m.
34. Sobre la propiedad de los objetos encontrados, ver *Sum. theol.*, IIª IIªe, 66, 5, ad 2m.
35. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 66, 6, ad *Resp.*

recordado: por derecho natural, las cosas han sido puestas por Dios a disposición de todos los hombres para satisfacer sus necesidades. Sin duda alguna, los que poseen estos bienes están libres para disponer de ellos como mejor juzguen para alimentar a los hambrientos y vestir a los que están desnudos; pero en caso de necesidad urgente y manifiesta, un hombre en estado de necesidad puede apoderarse del bien de otro, ya sea por astucia o por violencia, sin ninguna falta por su parte [36].

Después de las injusticias cometidas por medio de actos, he aquí las que consisten en palabras [37]. Las palabras más importantes a este respecto son las del juez, cuya función específica es hacer justicia. La sentencia que dicta un juez es una especie de ley particular dada para un caso particular. Por esta razón, además, del mismo modo que la ley general, la sentencia del juez tiene fuerza constriñente; liga a las dos partes, y este poder que tiene de constreñir a las personas privadas, es el indicio cierto de que el juez que la pronuncia habla entonces en nombre del Estado. Nadie tiene, pues, el derecho de juzgar sin que se le haya dado poder de un modo regular a este efecto [38]. Este carácter de persona pública es tan inseparable del juez, que, en sus juicios, no tiene derecho a tener en cuenta lo que sólo sabe a título de persona privada. Unicamente sobre lo que sabe *en tanto* que juez puede fundar sus juicios. Ahora bien, en tanto que ejerce una función pública, el juez no conoce, por una parte, más que las leyes divinas y humanas, y por otra, las declaraciones de los testigos y los cuerpos del delito que figuran en el sumario del caso. Bien entendido, lo que puede saber del caso a título privado puede ayudarle a llevar un interrogatorio más riguroso sobre lo que se alega como pruebas y mostrar su debilidad; no obstante, si no puede rechazarlas jurídicamente, sobre ellas debe fundar su juicio [39]. Por la misma razón, un juez no podría pronunciarse en un caso en el que figurara como acusador, ni com-

36. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 66, 7, ad *Resp.*
37. Estamos siempre en el orden de los vicios contrarios a la justicia conmutativa, que persigue el establecimiento de relaciones de igualdad.
38. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 67, 1, ad *Resp.*
39. *Ibid.*, 2, ad *Resp.*

portarse como acusador en un caso en el que fuera juez. En tanto que juez, no es más que el intérprete de la justicia. Como dice Aristóteles, es una justicia viviente [40]. Por consiguiente, lo mismo que el juez debe olvidar lo que pudiera llegar a saber en cuanto testigo, debe hacer completamente abstracción de lo que pudiera tener que decir como acusador. En una palabra, no se puede ser a la vez juez y parte, pues sería ejercer la justicia respecto de sí mismo. Lo cual puede decirse más que de un modo metafórico, puesto que, como hemos dicho, la virtud de la justicia apunta directamente al otro [41]. En último término el juez no tiene autoridad para sustraer a un culpable al castigo. Si su denuncia se comprueba que es justificada, el denunciante tiene derecho a que el culpable sea castigado, y el juez está ahí para que ese derecho sea reconocido. Por otro lado, el juez es el encargado por el Estado de aplicar la ley; luego, si la ley exige el castigo del culpable, el juez está obligado a hacer una vez más abstracción de sus sentimientos como persona privada, y aplicar exáctamente la ley. Va de suyo que el Jefe del Estado, que es el juez supremo, no está en la misma situación que los otros jueces. Como tiene pleno poder, puede sustraer a un culpable al castigo, si considera poder hacerlo sin perjudicar los intereses de la comunidad [42].

Al estar obligado a atenerse al sumanio del proceso para fundar su sentencia, el juez estaría a merced del acusador, del defensor y de los testigos, si éstos no estuvieran obligados también a observar la justicia. Acusar es un deber, cuando se trata de una falta que amenaza el bien público y cuando se está en condiciones de probar la acusación. Por el contrario, si no se trata más que de una falta sin repercusión concebible sobre el bien de la cosa pública, no hay obligación de acusar. No la hay en ningún caso, si no nos sentimos en condiciones de apoyar nuestra acusación con pruebas, pues nadie está obligado nunca a hacer lo que no podría hacer como debe ser hecho [43]. Si hay el deber y se puede acusar, hay que ha-

40. *In V Ethic., Nic.,* lect., 6; ed. Pirotta, n. 955, p. 318.
41. *Sum .theol.,* IIª IIªe, 67, 3, ad *Resp.*
42. *Ibid.,* 4, ad *Resp.*
43. *Sum .theol.,* IIª IIªe, 68, 1, ad *Resp.* Este artículo distingue la denuncia de la acusación: "Haec est differentia inter de-

cerlo por escrito, para que el juez sepa exactamente a qué atenerse, pero, sobre todo, hay que abstenerse de hacer nunca una acusación que no esté fundada. Cometer esta falta es calumniar. Algunos no lo hacen más que por ligereza, por haber creído al «se dice», pero otros lo hacen deliberadamente y por pura malicia, lo que es mucho más grave. Nada puede justificar una acusación calumniosa, ni incluso la intención de servir al interés público, pues nadie tiene derecho a servir al bien común haciendo daño a alguien injustamente [44]. En cambio, si la acusación es fundada, y si nos decidimos a realizarla, se tiene el deber de sostenerla hasta el final. Disimular de modo fraudulento los hechos relativos a la acusación que se dirige, abtenerse de proporcionar pruebas, es entrar en colisión con el culpable y convertirse en su cómplice. Esta falta es la prevaricación [45].

Como el acusador, el acusado tiene sus deberes hacia la justicia. El primero de todos es para él reconocer la autoridad del juez y someterse a ella. Por consiguiente, el acusado deberá, ante todo, expresar al juez la verdad, cuando éste lo exija en los límites previstos por la ley. Rehusar confesar una verdad que hay obligación de decir, o negarla de modo engañoso, es una falta grave; pero si el juez lleva su investigación más allá de los límites legales, el acusado puede rehusar responder, hacer un recurso de queja o recurrir a todo subterfugio autorizado por el procedimiento jurídico. De todos modos, no hay que mentir nunca. El que miente para excusarse peca contra el amor de Dios, a quien pertenece el juicio, y peca doblemente contra el amor del prójimo, al rehusar al juez la verdad que le es debida, y al exponer a su acusador a la

nuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis". La razón por la cual la acusación no es obligatoria (salvo si el interés público está en juego) es que su único objeto es el castigo del culpable en esta vida, pero no es en esta vida donde las faltas deben recibir finalmente su castigo. Aristóteles se hubiera sorprendido mucho por este argumento.

44. *Sum theol.*, IIª IIªe, 68, 3, ad *Resp.* y ad 1m.

45. *Loc. cit.*, ad 2m. No hay que decir que sí, por el contrario, en el curso de los debates uno se da cuenta de que la acusación que se lanzó carece de fundamento, se tiene no solamente el derecho, sino el deber de desistir: *Ibid.*, ad 3m.

pena con que se castiga las acusaciones mal fundadas[46]. La cuestión se reduce, pues, a saber si, cuando se sabe culpable, el acusado está obligado a confesar. Está obligado a confesar aquello de lo que se le acusa, pero no está obligado en modo alguno a confesar aquello de lo que no se le acusa y nada incluso le prohíbe utilizar las reticencias necesarias para que aquellas de sus faltas que no son todavía conocidas no salgan a la luz. Hay acusados que, no solamente reconocen el crimen del que se les acusa, lo cual deben hacer, sino que además confiesan espontáneamente uno o varios otros, de los que nadie pensaba acusarle. Nada les obliga a hacerlo, y es incluso legítimo para ellos ocultar, por medios legítimos, esta verdad que no están obligados a confesar.

Considerar al acusado como moralmente obligado a reconocer la falta de la que se le acusa con razón, es ir mucho más allá de lo que la justicia de los tribunales exige. Santo Tomás no lo ignoraba. El mismo se puso como objeción la ley que, en materia criminal, declaraba que estaba permitido a cada uno corromper a su adversario. Observó además que si la ley castiga la colusión entre el acusador y el acusado, no prevee en cambio ninguna sanción contra la colusión entre el acusado y su acusador. ¿Por qué habría de prohibir la moral lo que las leyes autorizan? La razón de ello, responde Santo Tomás, es que las leyes humanas dejan impunes muchos actos que el juicio de Dios condena como faltas. No hay ley contra la fornicación y no deja de ser por ello una falta moral grave. Lo mismo sucede en este punto. Un acusado se las arregla para corromper a su acusador para que éste retire su denuncia. Hay en ello un engaño manifiesto al juez, pero ¿qué puede hacer éste si ya no hay acusación? Nada, evidentemente. Lo que Santo Tomás espera del culpable es, como él mismo dice, un acto de virtud perfecta (*perfectae virtuti*), el rechazo de corromper a su acusador, aun cuando, al rehusar hacerlo, se expusiera incluso a la pena capital. La ley no exige de nadie este heroísmo. La función propia de la ley humana es mantener

46. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 69, 1, ad *Resp.* La idea de que se puede herir la caridad hacia Dios mintiendo a su juez es, hay que decirlo, completamente extraña a la moral de Aristóteles.

a todo el pueblo dentro del orden y no se puede esperar de un tan gran número de hombres este respeto escrupuloso por todas las virtudes, el cual solamente será observado por un pequeño número. Corromper al adversario está, pues, permitido por la ley, pero está prohibido por Dios [47]; el que se sabe a sí mismo culpable rehusará, por consiguiente, recurrir a semejantes subterfugios y, una vez condenado, se guardará incluso de apelar contra una condena con la que sabe que ha sido castigado justamente [48].

Después del acusador y el acusado, los testigos. Su código moral es bastante complicado y las dificultades comienzan para ellos desde el momento en que se trata de saber si están obligados a dar testimonio. Están obligados si las autoridades judiciales les exhortan a ello y si, además, los hechos son de notoriedad pública, o evidentes, pero si se exige que revelen faltas que continúan siendo secretas, y cuyo rumor no haya cundido en absoluto, no están obligados a dar testimonio. Puede suceder, por otra parte, que el que apela a nuestro testimonio sea una simple persona privada, sin autoridad sobre nosotros. Hay que distinguir entonces dos casos. Si se trata de salvar a un acusado de una condena injusta, existe la obligación de presentarse como testigo de descargo e incluso, si eso no se puede hacer, de informar de la verdad a alguien que pueda dar testimonio por nosotros; pero si, por el contrario, se tratase de hacer condenar a alguien, nada nos obliga a intervenir, ni siquiera con el fin de evitar al acusador los perjuicios que sufrirá por haber hecho una acusación moralmente justificada, sin duda, pero jurídicamente mal fundada. Después de todo, nada le obliga a correr este riesgo. Recordemos que, para estar obligados a acusar, hay que tener el medio de probar. A él correspondía prever que no podría probar su acusación [49].

Una vez admitido a dar testimonio, el problema que se

47. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 69, 2, ad 1m y ad 2m. Esta discusión plantea de un modo particularmente urgente el problema del carácter propio de la moral tomista, problema sobre el que habremos de volver.

48. *Ibid.*, 3 y 4.

49. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 70, 1, ad *Resp.*

plantea al testigo es saber cómo proceder. Está claro que debe decir la verdad. En primer lugar, únicamente será admitido a dar testimonio bajo juramento y, por consiguiente, cometería perjurio si hiciera una falsa declaración. Más aún, pecaría contra la justicia cargando o descargando injustamente al acusado de su falta. En definitiva, aunque sólo sea a título de mentira, el falso testimonio está prohibido [50]. Las verdaderas dificultades comienzan a partir de ahí. Prestar testimonio según lo requiere la justicia exige que solamente se afirme como cierto aquello de lo que está seguro, y que, por el contrario, solamente se presente como dudoso aquello de lo que existen razones para dudar. Esto no es todo. Sentirse seguro de algo no prueba que lo que se afirma sea cierto. La memoria es engañosa, y aunque los errores de la memoria cometidos de buena fe excusan del perjurio [51], hay que rodearse de todas las posibles precauciones a fin de evitarlos.

El juez deberá además tener en cuenta la posibilidad de tal tipo de faltas. Para protegerse de ellas se exige de los testigos que declaren bajo juramento. A partir del momento en que juró decir la verdad, el testigo que la falsea jura en falso, lo cual es una de las faltas más graves que se pueden cometer, puesto que alcanza a Dios [52]. Pero la buena fe del testigo no basta para protegerle del error. Por esta razón, de ordinario, no se considera como prueba un solo testigo, sino que se exige dos o, mejor todavía, tres testigos que concuerden. Es cierto que el acuerdo de tres testigos tampoco es una prueba, en el sentido estricto del término, pero el acuerdo de veinte testigos tampoco seguiría siendo una prueba. Los testimonios en pleito se refieren a esa materia eminentemente particular, contingente y variable que son los actos humanos. Por consiguiente, en la mayoría de los casos sólo se puede esperar obtener una seguridad probable. Contemos con un cierto porcentaje de errores y no esperemos alcanzar nunca la certeza demostrativa. Por consiguiente, es razonable admitir como válida la decla-

50. *Ibid.*, 4, ad *Resp.*
51. *Ibid.*, ad 1m.
52. *Ibid.*, ad 3m.

ración del demandante confirmada por el acuerdo de dos testigos [53].

También se precisa que éstos estén de acuerdo, al menos en lo esencial. Si muchos testigos se dicen de acuerdo en el hecho, pero están en desacuerdo sobre ciertas circunstancias esenciales, capaces de afectar a la naturaleza de este hecho, por ejemplo el tiempo, el lugar o las personas, es como si estuiveran en desacuerdo sobre el hecho mismo. A decir verdad, no hablan de lo mismo, y, por consiguiente, cada uno de ellos no es más que un testigo aislado. Si, no obstante, uno de ellos declara simplemente no acordarse de una de las circunstancias principales, subsiste el acuerdo general de los testigos, aunque ligeramente debilitado. Finalmente, si el desacuerdo no se refiere más que a detalles de importancia secundaria, por ejemplo si hacía buen tiempo o si llovía, o sobre el color de una casa, el acuerdo fundamental de los testigos conservará todo su valor. Son cosas a las que generalmente se presta poca atención y que escapan fácilmente a la memoria. Estas pequeñas discordancias han de contribuir más bien a reforzar la credibilidad de los testimonios, pues cuando muchos testigos están de acuerdo hasta en los menores detalles, hay que temer que se hayan puesto de acuerdo de antemano y que su tstimonio sea falso por lo tanto. Después de todo, tampoco es eso seguro, y es a la prudencia del juez a la que pertenece el decidir. Por último, a él incumbe siempre la tarea de sopesar los testimonios. Si se encuentra en presencia de testimonios contradictorios, unos en favor del demandante, otros en favor del acusado, el juez tendrá el delicado deber de apreciar la credibilidad de los testimonios que se han presentado, y a continuación se pronunciará en favor de la tesis que apoyen los testigos más autorizados. Si, por el contrario, el valor de los testimonios aparece igualado, la duda deberá beneficiar al acusado [54].

53. *Ibid.*, ad *Resp.* y ad 1m.

54. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 70, 2, ad 2m. Incluso esta última conclusión no es absoluta, pues un juez debe dudar de absolver a un inculpado cuya liberación correría el riesgo de poner en peligro intereses públicos considerables. Aquí, como en otros sitios, pertenece decidir a su prudencia. Acerca de los diversos

No hemos acabado todavía con los actores del drama o de la comedia judicial. Después del juez, el acusador, el acusado y los testigos, viene el personaje al que de buena gana hay que conceder el papel principal, el abogado. Defender en juicio es una profesión, luego es justo que el que la ejerce reciba honorarios. Cuando algún indigente tiene necesidad de los servicios de un abogado, no se puede decir que éste esté personalmente obligado a defenderle. Si lo hace, es como obra de misericordia, y solamente debe hacerlo, incluso en tal concepto, si se trata de un caso urgente y si solamente él es el indicado para hacerlo. Dedicarse a la defensa judicial de los pobres sería una obra magnífica, pero habría que abandonar completamente los propios asuntos para dedicarse a ello. Como dice Santo Tomás, «no existe la obligación de recorrer el mundo a la búsqueda de pobres, basta hacer obras de misericordia con aquellos que se encuentra». El caso de los médicos es, por otro lado, completamente parecido. Como el abogado, el médico está obligado a socorrer gratuitamente a los pobres en una necesidad urgente de su ayuda, siempre que ningún otro médico sea el más naturalmente indicado para hacerlo. Desde luego, hace bien en cuidarlos, incluso cuando este deber incumbiera más bien a algún colega más rico, o que estuviera más cerca de los pacientes; es por su parte un acto digno de alabar, pero al que no está estrictamente obligado. La clientela de un abogado o de un médico que pasaran todo su tiempo buscando a los indigentes para asistirlos en juicio o para cuidarles, aumentaría mucho más que sus ganancias. En este caso, ¿por qué razón los comerciantes, en vez de vender su mercancía, no la distribuyen entre los pobres? [55].

Para ejercer su profesión como conviene, un abogado debe ser capaz de probar la justicia de las causas que deba defender. Por consiguiente, le es preciso una competencia profesional especial, además de las dotes re-

caracteres que contribuyen a medir el valor de un testigo, ver IIª IIªe, 70, 4, ad *Resp.*

55. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 71, 1, ad *Resp.* Sobre el derecho de los abogados y los médicos a recibir honorarios, ver *loc. cit.*, 4, ad *Resp.* y ad 1m.

queridas para el ejercicio de la palabra pública. No nos imaginamos fácilmente un abogado sordo y mudo; pero no menos inimaginable debiera ser un abogado sin moralidad, pues está moralmente prohibido al abogado pleitear a favor de una causa injusta. Si lo hace por error y de buena fe, no comete ninguna falta, pero si sabe que la causa que defiende es injusta, ofende gravemente a la justicia, y deberá incluso considerarse como obligado a reparar, ante la parte contraria, el daño injustamente causado [56]. El abogado se encuentra, pues, aquí en una situación completamente distinta al médico que intenta cuidar un caso desesperado. Sin duda alguna, curar un caso desesperado y ganar una mala causa exigen talentos excepcionales, pero si el médico fracasa no hace daño a nadie, mientras que el abogado perjudica a alguien si tiene éxito. Profesionalmente es un éxito, moralmente es una falta [57]. Por consiguiente, el abogado únicamente debe encargarse de causas acerca de las cuales tiene todas las razones para creer que son justas, y debe defenderlas en tal caso tan hábilmente como sea capaz, sin utilizar nunca la mentira, pero sin prohibirse las astucias y las reticencias necesarias para el triunfo de la justicia. Si en el curso del proceso llegara a convencerse de que la causa que creía justa no lo es, no se espera de él que traicione esta causa, pase al campo contrario y le revele sus secretos, pero puede, incluso debe, renunciar a defenderla e intentar que su cliente se reconozca culpable, o, por lo menos, obtener de la parte contraria una solución amistosa en la que sea reconocido su derecho [58].

Dejemos el tribunal para entrar en la vida común. Las ocasiones de dañar la justicia a través de palabras no son raras. Se puede hacerlo por afrentas que atentan al honor del prójimo. A este respecto, la afrenta *(contumelia)* es tanto más hiriente cuanto que se dice a alguien lo que se afirma en presencia de un mayor número de personas [59]. Lo que hace que la afrenta o el in-

56. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 71, 3, ad *Resp.*
57. *Loc. cit.*, ad 1m.
58. *Loc. cit.*, ad 2m y ad 3m.
59. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 72, 1, ad 1m. Acerca de las diferencias que distingue la afrenta *(contumelia)*, el insulto *(convicium,*

sulto sean faltas graves es precisamente lo que las constituye como tales: ser palabras pronunciadas con la intención de privar a alguien de su honor [60]. Ello no es una ofensa menor que el hurto o la rapiña, pues un hombre no aprecia menos su honor que sus bienes. Por tanto, es preciso mostrarse extremadamente discreto y prudente en la administración de la censura pública. Se puede estar en el derecho de infligirla; se puede tener incluso el deber de hacerlo, pero en ningún caso, bajo ningún pretexto, se tiene derecho a deshonrar. No decimos simplemente: no se debe *tener nunca la intención* de deshonrar, sino: no se debe despojar nunca a un hombre de su honor. Hacerlo por una torpe elección de las palabras que se utilizan puede ser un pecado mortal, aunque no se tuviera ninguna intención de perjudicarle.

Por otro lado, la afrenta no debe ser confundirla con la guasa, pasatiempo favorito de los caracteres alegres. No se bromea por herir, sino más bien para divertirse y para hacer reír. Dentro de ciertos límites no hay ningún mal en ello. Pero solamente hay que bromear para hacer reír a aquel con el que se bromea; por poco que se fuerze la nota se le hiere, lo cual no es más legítimo que herir a alguien porque se le golpea demasiado fuerte jugando. Sobre todo, se trata de hacer reír a aquel con el que se bromea y no hacer que los demás se rían de él, lo cual sería una auténtica afrenta [61].

Generalmente, la afrenta es inspirada por un movimiento de cólera. Hay que recordar que esta pasión implica un deseo de venganza y la primera venganza de la que todos disponemos, aquella que se encuentra más a la mano en cada ocasión, es una palabra injuriosa para aquel que nos ha ofendido. Al sentirnos disminuidos por

reprochar a alguien una enfermedad corporal) y la denigración (*improperium*, palabras destinadas a degradar a alguien), ver *loc. cit.*, ad 3m.

60. La afrenta (*contumelia*) consiste esencialmente en palabras; se puede insultar por medio de gestos, o incluso por ultrajes y vías de hecho, una bofetada por ejemplo; no obstante, se trata entonces de hechos y gestos tomados como signos del deseo de infligir una afrenta. Constituyen en consecuencia una especie de lenguaje, y por esta razón, por extensión, se dice de una bofetada que es una afrenta: *Sum. theol.*, IIª IIªe, 72, 1, ad *Resp.*

61. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 72, 2, ad 1m.

él en nuestro honor, intentamos alcanzarlo en el suyo. Por consiguiente, no es el orgullo el que inspira directamente las palabras injuriosas, pero dispone a ello, pues aquellos que se creen superiores a los demás están prontos a dirigirse a ellos con palabras de menosprecio, y como tienen además la cólera fácil, tomando por injuria toda resistencia de los demás a su voluntad, los orgullosos no vacilan en afrentarles [62]. Cuando somos nosotros las víctimas de su cólera, soportémosla pacientemente. La paciencia concierne no menos a lo que se dice que a lo que se hace contra nosotros. Ser verdaderamente paciente bajo la afrenta es ser capaz de aceptarla sin rechistar. En otros términos, no hay afrenta que un hombre paciente no sea capaz de aguantar. Esto no significa sin embargo que haya que aguantar siempre las afrentas sin protestar. Poder hacerlo, si es preciso, he ahí la virtud, pero no es preciso hacerlo siempre. Es bueno para los mismos que ultrajan a los demás, que se reprima su audacia poniéndoles alguna vez en su sitio, y hacerlo es prestar un servicio a muchos otros. No somos responsables solamente de lo que somos, sino también de lo que representamos. Un predicador del Evangelio, por ejemplo, que se dejara deshonrar públicamente sin una palabra de protesta, haría deshonrar el Evangelio, y aquellos cuyas costumbres debe corregir estarían demasiado felices creyendo que las costumbres de aquél son malas. No pueden desear mejor pretexto para no corregir sus propias costumbres [63].

Lo que la afrenta hace abiertamente, a veces públicamente, la denigración lo persigue en secreto [64]. Algunos denigran para alcanzar el buen nombre de otro, otros encuentran un placer culpable en cuchichear al oído de

62. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 72, 4, ad *Resp.*, y ad 1m.
63. *Ibid.*, 3, ad *Resp.*
64. La denigración *(detractio)* se distingue de la afrenta por el modo de usar el lenguaje y por el fin que se propone. Uno que insulta habla abiertamente, uno que denigra habla en secreto; el que insulta atenta contra el honor, el que denigra hiere la reputación (*Sum. theol.*, IIª IIªe, 73, 1, ad Resp.). Se puede tener que disminuir la reputación de alguien, pero éste no debe ser el fin que uno se propone. Denigrar es herir una reputación por el placer de herirla, y esto es un pecado: *loc. cit.*, 2, ad *Resp.*

los amigos las palabras empozoñadas que destruirán su amistad[65], y otros, por fin, recurren a la burla para cubrir a otro de confusión. El ridículo es un arma temible, y si la simple broma puede no ser más que un juego, o todo lo más, una ligera falta, la burla propiamente dicha es una falta grave, más grave que la denigración, e incluso que la afrenta. El que insulta, al menos toma en serio el mal del que acusa a los demás, el que los ridiculiza los tiene por tan despreciables que no hace más que divertirse a costa de ellos[66].

Al hablar de los vicios que corrompen la justicia conmutativa, hemos descrito los que consisten en apoderarse pura y simplemente de un bien cualquiera, sin indemnizar al poseedor. Tales son, por ejemplo, el hurto o la rapiña. Debemos examinar ahora aquellos que violan los intercambios voluntarios, y sobre todo el fraude, por el que la injusticia se introduce en las compras y en las ventas, es decir, hablando de un modo general, en los intercambios comerciales.

Cometer un fraude es vender un objeto más caro de lo que vale; lo que vale un objeto se denomina su justo precio; todo el problema consiste en determinar esta última noción, que es solidaria de esos dos hechos que son la compra y la venta. Se trata aquí de prácticas introducidas para la comodidad tanto del comprador como del vendedor. Cada uno de ellos tiene necesidad de lo que el otro posee; por consiguiente, deben proceder a un intercambio de bienes, pero como este intercambio tiene por objeto prestar un servicio a los dos, no debe convertirse en una carga ni para uno ni para otro. El contrato que se establece entre el comprador y el vendedor debe resultar, pues, una igualdad. Con otras palabras, es preciso que exista una igualdad entre los objetos entregados por el vendedor y el precio pagado por el comprador. El precio es la medida del valor de las cosas útiles para la vida. Cada cantidad de estas cosas se mide por un precio dado. La moneda fue inventada para re-

65. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 74, 1, ad *Resp.* Es la forma de la denigración *(detractio)* que Santo Tomás denomina *susurratio*, la insinuación del sembrador de discordia.

66. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 75, 2, ad *Resp.*

presentar este precio [67]. Si el precio excediera el valor de la cosa, o si, a la inversa, el valor de la cosa excediera el precio, la igualdad que requiere la justicia sería abolida. Luego es injusto e ilícito de suyo vender algo más caro o más barato de lo que vale.

Tal es el principio; en la práctica, las cosas son mucho más complicadas. El valor medio y normal de un objeto no es siempre idéntico al valor real que tiene para un comprador y un vendedor dados. El vendedor puede tener una gran necesidad de él, estar fuertemente apegado a él y, en consecuencia, experimentar la más viva repugnancia a deshacerse de él, mientras que el comprador puede tener una necesidad de él tal que pagar este objeto por encima de su precio también sea para él hacer un buen negocio. En tal caso, el justo precio debe tener en cuenta el sacrificio que debe hacer el vendedor. Por consiguiente, éste puede lícitamente vender el objeto más caro de lo que vale en sí, al precio que este objeto vale con respecto a él. En cambio, la necesidad que tiene el comprador no autoriza al vendedor a aumentar sus precios, si él mismo no hace ningún sacrificio excepcional consintiendo venderlo. No se puede vender más que lo que se tiene. Si vender entraña para nosotros un perjuicio, es *nuestro* perjuicio; es nuestro y, consecuentemente, podemos hacerlo pagar, pero la necesidad urgente que presiona al comprador es *su* necesidad. En tal caso, es más bien el comprador el que debe añadir espontáneamente algo al precio que se le pide, para agradecer honestamente al vendedor el servicio excepcional que le ha prestado [68].

Quizá se estime que éstas son condiciones muy estrictas, incluso excesivas, y que el derecho civil no exige tanto. La ley deja inteligentemente un cierto margen que permite al comprador y al vendedor engañarse algo uno

67. Acerca de las razones que condujeron a escoger el oro y la plata como patrones, ver algunas indicaciones sumarias en *Sum .theol.*, IIª IIªe, 77, 2, ad 1m. Sobre el conjunto de problemas relativos a la noción de justo precio, consultar el trabajo de S. HAGENAUER, *Das* justum pretium *bei Thomas von Aquino, ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie,* Stuttgart, Kolhammer, 1931.
68. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 77, 1, ad *Resp.*

a otro. Unicamente en caso de fraude manifiesto y grave obligaría a una de las partes a la restitución. Es cierto, pero recordemos una vez más que el objeto de la ley no es el de la moral. Las leyes humanas están hechas para el pueblo, que no se compone de gentes virtuosas. El código civil no puede prohibir todo lo que lesiona la virtud, le basta prohibir todo lo que haría imposible la vida en sociedad. Poco le importa que se venda un poco más caro, siempre que la regularidad de los intercambios comerciales no quede afectada por ello. Pero aquí hablamos de moral, cuya regla no es la ley civil, sino la ley de la razón, es decir, a fin de cuentas, la ley de Dios. Pero la ley divina no deja sin castigo nada de lo que daña la justicia, y como exige una justa igualdad entre las mercancías y su precio, el vendedor que recibe más de lo que vale su mercancía está moralmente obligado a la restitución. Apresurémonos a añadir además que se precisa medida incluso en la apreciación de la medida. El justo precio no se mide rigurosamente, es asunto de valoración y un poco más o un poco menos no impedirá que la transacción sea justa. Lo que le importa a la moral es que el vendedor tenga la firme intención de mantenerse siempre lo más cerca posible del justo precio y lo logre[69].

Como se puede ver, no es esto lo más fácil. Si el vendedor sabe que lo que vende es distinto de lo que pretende vender, o si engaña a sabiendas al comprador sobre la cantidad que afirma entregar, el caso está claro: hay fraude y el defraudador está obligado a la restitución. Las verdaderas dificultades conciernen a la apreciación de la calidad de los productos vendidos. En algunos casos, el objeto a la venta sufre un defecto manifiesto y el vendedor lo tiene además en cuenta a la hora de fijar un precio. Supongamos, por ejemplo, que yo vendo un caballo tuerto, y, por esta razón, muy barato; no estoy obligado en absoluto a proclamar en la feria que mi caballo es tuerto[70], es el comprador el que debe

69. *Loc. cit.*, ad 1m.

70. Los compradores cogerían miedo y concluirían de esta declaración que el caballo en cuestión debe tener otros vicios. Incluso tuerto, un caballo puede todavía servir: *Sum. theol.*, Iª IIªe, 77, 3 ad, 2m.

verlo, tanto más cuanto que el precio excepcionalmente bajo que pido por él advierte suficientemente de la presencia de una tara. Si algún comprador fuera lo bastante deshonesto para pagar a un precio tan bajo un caballo sin defectos, tendría bien merecido su chasco. Pero el vendedor debe entonces disminuir su precio en proporción y, si el vicio no fuera aparente, debería de todos modos declararlo. Si los cimientos de una casa amenazan ruina[71] hay que venderla muy poco cara para que esté a su precio. Por lo demás, los casos de conciencia abundan para un comerciante que quiere ser honrado. Si traigo trigo a una provincia en la que reina la escasez, podré venderlo a buen precio; de hecho, incluso sin abusar de la situación, no tendré más que venderlo a lo que se me ofrezca para hacer un buen negocio. Pero si sé que me siguen muchos vendedores, atraídos por la esperanza del lucro, ¿estoy obligado a advertir a los compradores de su llegada? Si lo hago, se me comprará mi trigo menos caro, o se esperará la llegada de los otros para ponerme en concurrencia con ellos. Santo Tomás considera que no parece que el vendedor lesione la justicia no anunciando la llegada de sus competidores y vendiendo el trigo al precio que se le ofrece, pero añade, habría más virtud por su parte ya sea anunciándolo, ya sea rebajando su precio[72].

Todas las cuestiones de este tipo giran alrededor de este problema central, ¿es justo vender con beneficio? Muchos tendrán alguna dificultad para ver en ello un problema, pero si se piensa en las discusiones precedentes sobre los «intermediarios inútiles», se verá que es un verdadero problema. Como todos aquellos que están unidos a la naturaleza de las cosas, continúa siendo actualidad. La sociedad en la que piensa Santo Tomás difería mucho en estructura de las sociedades librecambistas, en que todo es objeto de comercio, y de un comercio regulado únicamente por la ley de la oferta y la demanda. Tal como lo concibe Santo Tomás, el comercio se reduce al conjunto de intercambios, ya sea de dinero por dinero, ya de dinero por bienes o a la inversa, que tiene por

71. *Ibid.*, ad *Resp.* y ad 1m.
72. *Ibid.*, ad 4m.

objeto la ganancia. El comercio es, pues, para él un asunto esencialmente privado, que persigue un fin privado, que es enriquecer al comerciante. Jamás admitiría Santo Tomás que el comercio pueda controlar legítimamente, como es el caso de las sociedades capitalistas, el intercambio y la distribución de los bienes necesarios para la vida. Todos los problemas de este tipo dependen directa o indirectamente del Estado, cuya función propia es asegurar el bien común de los sujetos. En una sociedad tal como Santo Tomás la desea porque así lo exige la justicia, proveer a las familias y al conjunto de ciudadanos de los bienes necesarios para la vida correspondería, pues, a los economistas *(oeconomicos)* y a los que detentan cargos públicos *(políticos)*. No pertenece al comercio, empresa siempre privada, pues es un servicio público.

Comprendamos bien la postura de Santo Tomás. Aquí no hay sistema, no hay más que principios. El principio al que se atiene ante todo, es que un servicio público no es un comercio y que, en consecuencia, los miembros del cuerpo político deben recibir los bienes necesarios para su vida a precio de coste. Cómo deba organizarse el Estado para obtener este resultado es asunto de los políticos y de los economistas. Se podrá socializar las empresas de este orden, siempre que ello no resulte más caro que dejarlas como simples empresas privadas. En cambio, se podrá encargar a los comerciantes aprovisionar al público, y éstos podrán legítimamente hacerlo, incluso obteniendo de ello algún beneficio, con tal que este beneficio represente el salario justo del trabajo que hayan realizado para el público, y no el beneficio excesivo que es el lucro en tanto que lucro. Lo que domina el problema es el hecho de que todo hombre tiene derecho, por derecho natural, a los medios necesarios de existencia. Lucrarse con un derecho es una injusticia. Ningún intercambio de este género debe ser, por consiguiente, para los que lo llevan a cabo, una ocasión de enriquecerse [73].

73. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 77, 4, ad *Resp.* En cambio, estos cambios son perfectamente lícitos, hasta el punto de que Santo Tomás autoriza incluso a los clérigos a dedicarse a ello, si se

Queda todavía el comercio propiamente dicho. Como hemos dicho, el fin que se propone el comerciante es el lucro *(lucrum).* Considerado en sí, ganar dinero no es ningún mal. En el estado actual de nuestras sociedades es incluso necesario, puesto que de otro modo la vida sería imposible. Más aún, puede existir una finalidad noble al intentar ganarlo. Este es el caso de un comerciante que necesita el negocio como medio para mantener su casa, educar convenientemente a sus hijos, y tener todavía algo restante para socorrer a los indigentes. Algunos comercios pueden, en circunstancias determinadas, prestar un servicio al Estado y, por tanto, deben proporcionar una ganancia a los que se dedican a ello. Lo que importa es que, en todo los casos de este tipo, la ganancia tenga una medida y, en consecuencia, un límite. Su límite viene dado por las necesidades y su medida por los servicios prestados. Pero cuando la ganancia se toma a sí misma como fin, ya no existe medida y los límites se pierden. Por esta razón, Santo Tomás parece pensar, a pesar de lo que acaba de decirse, que a la esencia del comercio *en tanto que tal* pertenece una cierta bajeza. En efecto, su fin propio es la ganancia, que no contiene en sí su propia medida. Para hacerla honorable, hay que hacer de este fin un simple medio con miras a un fin noble o necesario: *negotiatio, secundum se considerata, quandam turpidinem habet; inquantum non importat, de sui ratione, finem honestum vel necessarium.* Si lo hace, que el comerciante se dedique sin escrúpulos a su negocio y realice beneficios justos y moderados. Igual que la ganancia, el comercio se hace malo solamente cuando se toma a sí mismo como fin[74].

El problema del interés tal vez sea más complejo todavía que el anterior. Es significativo que Santo Tomás dispone de un solo término, *usura,* para designar lo que denominamos interés y lo que denominamos usura. La

trata de comprar o vender con miras a subvenir a las necesidades de la vida (*loc. cit.,* ad 3m). Esta unidad económica que era un monasterio benedictino, por ejemplo, apenas podía subsistir sin un mínimo de cambios de este género.

74. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 77, 4, ad *Resp.* y ad 2m. Para la fuente aristotélica de estas nociones, ver ARISTÓTELES, *Polit.,* liv. I, lect. 7 y 8.

usura, en su sentido más amplio, es el precio con el que se paga el uso de un cierto bien: *pretium usus, quod usura dicitur*. Esta noción está, por consiguiente, estrechamente ligada a la de préstamo. Si tengo necesidad de una suma de dinero, la pido prestada a alguien, y él me la presta. Si se me exige una retribución por el disfrute que se me ha concedido temporalmente de esa suma de dinero, la suma exigida es una *usura*, un interés. Ahora bien, según Santo Tomás, no es lícito aceptar un interés sobre el dinero que se presta. Es lícito porque es injusto, y es injusto porque equivale a vender algo que no existe: *quia venditur id quod non est* [75].

Existen cosas cuyo uso entraña la destrucción. Utilizar vino es beberlo; usar pan es comerlo. En los casos de este tipo no se puede contar la utilización de la cosa aparte de la cosa misma; poseer lo uno es poseer lo otro: *cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res*. Esto se ve bien en el caso de la venta. Si alguien quisiera vender separadamente el vino y el derecho a usarlo, vendería dos veces la misma cosa, o vendería algo que no existe. De todas maneras, cometería una injusticia. Ocurre exactamente lo mismo si se trata de un préstamo. Cuando se presta algo a alguien es para que se sirva de ello. Si es vino lo que se le presta, es para que lo beba. Todo lo que se tiene derecho a esperar es que nos devuelva más adelante el equivalente de lo que se le prestó, pero no se puede pretender razonablemente que nos deba además una indemnización por haberlo bebido.

El dinero es precisamente una de las cosas cuyo uso entraña la destrucción. El dinero está hecho para ser gastado de igual modo a como el vino está hecho para ser bebido. Esto es verdad literalmente, pues la moneda es una invención humana destinada a hacer posibles los

75. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 78, 1, ad *Resp.* y ad 5m. Toda la discusión que sigue no hace más que resumir este artículo. La objeción sacada del hecho de que la ley autoriza el préstamo a interés es eliminada por Santo Tomás todas las veces que se le presenta: la ley humana deja pasar la usura, como muchos otros pecados: cf. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 78, 1, ad 3m, en donde Aristóteles es alabado por haber visto, *naturali ratione ductus*, que esta manera de ganar dinero es *maxime praeter naturam*.

intercambios. Si se presta a alguien dinero, es para que se sirva de él, es decir, para que lo gaste. Cuando devuelva más adelante este dinero, si se le exigiera que al dinero que nos devuelve añadiera una indemnización por haberse servido de él, le estaríamos pidiendo que nos devolviera dos veces la misma suma de dinero [76].

Santo Tomás, ciertamente, no preveía la complicación de los modernos métodos bancarios. Esto es lo que le permitió mostrarse intransigente acerca del principio. El caso en el que piensa es muy simple y sencillo, es el de un hombre solvente que, teniendo necesidad de dinero, se dirige a un vecino mejor provisto, cuyo dinero no haría más que dormir en los cofres si no lo prestara. Por esta razón, Santo Tomás no se deja doblegar por la clásica objeción: al prestar el dinero, se pierde lo que se podría haber ganado con él. Indudablemente, responde él, pero el dinero que podríais ganar, no lo tenéis; el que habríais podido ganar, tal vez no lo habríais visto nunca. Vender dinero que se podría ganar es vender lo que no se tiene todavía y lo que tal vez no se tenga jamás [77].

Si esta objeción no detiene a Santo Tomás, al menos previó otra cuyo valor él mismo reconoció. Supongamos que, al prestar su dinero, el que presta sufre un perjuicio real, ¿no tiene derecho a alguna compensación? Sí, responde Santo Tomás, pero eso no es vender el uso de su dinero, es recibir una indemnización por el perjuicio sufrido. La cosa es tanto más justa cuanto que el prestatario evita a veces, gracias al préstamo que recibe, un perjuicio más serio que el que sufre el prestamista al prestarle; el prestatario puede, pues, fácilmente deducir, además del daño que evita, con qué compensar el que sufre el que presta [78]. Pero he aquí que va más lejos to-

76. El caso de los objetos que no son destruidos por el uso que se hace de ellos es completamente diferente. Por ejemplo, servirse de una casa es habitarla, no destruirla. Luego se puede vender lo uno sin lo otro. Esto es lo que se hace al vender una cas cuyo disfrute uno se reserva durante su vida, o al vender su disfrute (por un arrendamiento) conservando la propiedad. Recibir un alquiler es, pues, legítimo: *Sum. theol.*, IIª IIªe, 78, 1, ad *Resp.*

77. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 78, 2, ad 1m.

78. *Ibid.*

davía. Fiel a su principio, Santo Tomás mantiene firmemente que el uso del dinero que se presta no se puede vender, pero existen otros modos de emplear el dinero distinto de gastarlo. Por ejemplo, se puede depositar una suma de dinero en prenda, lo cual no es gastarlo. En tal caso, el uso hecho del dinero es distinto del dinero mismo y, por consiguiente, puede venderse separadamente y, en consecuencia, el que presta tiene derecho a recibir más de lo que ha prestado [79]. Muchos préstamos con interés tal como se practican hoy día encontrarían tal vez en esta distinción el modo de justificarse. Pero no son los que prestan los que interesan a Santo Tomás; es a los prestatarios a los que van todas sus indulgencias. Despiadado con los usureros, absuelve a los que se sirven de ellos. Si hay una injusticia en la usura, es el usurero el que la comete, el prestatario sólo es su víctima. El pobre hombre tiene necesidad de dinero; si sólo encuentra a un usurero que le preste, deberá pasar por las condiciones que le imponga. Nadie detesta más de todo corazón el pecado de usura que los que se sirven de ella. No es la usura lo que quieren, sino un préstamo [80].

Por múltiples y complejos que sean los deberes de justicia entre personas privadas en el seno de la sociedad, parecen sencillos en comparación con los que se imponen al Jefe de Estado respecto a sus súbditos. Los problemas políticos son inevitables, porque pertenece a la naturaleza misma del hombre el vivir en sociedad. Cuando se define al hombre como «un animal social», a veces se piensa simplemente que el hombre está movido a buscar la compañía de sus semejantes por una especie de instinto que sería la sociabilidad. Realmente se trata de otra cosa. La naturaleza del hombre es tal que le es prácticamente imposible subsistir a menos que viva en grupo. La mayor parte de los otros animales pueden salir adelante por sí solos: tienen dientes, garras y vigor físico para atacar, velocidad para salvarse, pelaje para vestirse. El hombre no tiene nada de todo esto,

79. *Ibid.*, 1, ad 6m. Poner dinero en un negocio es un caso completamente diferente. Ya no se trata aquí de préstamo, sino de una asociación comercial en la que tanto los beneficios, como los riesgos, deben ser puestos en común: *Ibid.*, 2, ad 5m.

80. *Ibid.*, 4, ad 1m.

pero tiene su razón para inventar herramientas y manos para servirse de ellas. Es difícil que un individuo aislado prepare por sí solo todo aquello de lo que tiene necesidad para él y para su familia. La vida en común facilita la solución de este problema por la división del trabajo que se establece en ella. Esta colaboración, que exige la existencia de los grupos sociales, se apoya, antes que en la de los brazos y las manos, en la de las razones. Los hombres ponen en común sus razones a través del lenguaje. Los términos y las proposiciones permiten a cada uno expresar a los demás su pensamiento e informarse del de los demás. La palabra «sociedad» designa, pues, grupos de naturaleza muy diferente, según que se aplique a las sociedades humanas y a lo que se denomina a veces las «sociedades animales». No se puede comparar la colaboración completamente práctica de las hormigas o de las abejas entre ellas con el trato íntimo que establece entre los hombres el lenguaje articulado. El nexo último de las sociedades humanas es la razón.

Hablar de *un* grupo social es admitir que es *uno*. En efecto, lo es aproximadamente como lo son estos organismos que se denominan cuerpos vivos. Con otras palabras, el grupo social no es un organismo en el sentido fisiológico del término, pero no puede existir y durar más que si está organizado. Esta necesidad deriva de la distinción entre el bien del individuo y el bien del grupo, o bien común [81]. El primero es lo que se ofrece como inmediatamente deseable al individuo como tal, el segundo es lo que se presenta como finalmente deseable para bien del grupo como tal. Entre estos dos puntos de vista los conflictos son inevitables. Cada uno preferiría naturalmente no hacer más que lo que le place, como si viviera aislado; pero vive en grupo y, por consiguiente, tiene que colaborar al bien de los demás como los demás colaboran al suyo, especializarse en su trabajo y someterse a reglas comunes, todas establecidas con la fina-

81. Ver S. MICHEL, *La notion thomiste du Bien commun. Quelquesunes de ses applications juridiques*, Paris, J. Vrin, 1932. I. TH. ESCHMANN, O. P., *Bonum commune melius est quam bonum unius*, en *Mediaeval Studies*, 6 (1944), 62-120. Del mismo autor, *Studies in the notion of Society in St. Thomas Aquinas*, en *Mediaeval Studies*, 8 (1946), 1-42; 9 (1947), 19-55.

lidad de asegurar el bien común. El cuerpo social no puede alcanzar su fin sin que se le conduzca a él. Lo mismo que la cabeza gobierna los miembros del cuerpo y que el alma gobierna el cuerpo mismo, al cuerpo social le es preciso una cabeza *(caput)*, un jefe, para organizarlo y conducirlo. Sea cualquiera el título con el que se le designe, rey, príncipe, o presidente, este jefe tiene como deber primero y principal gobernar a sus súbditos, según las reglas del derecho y la justicia, con miras al bien común de la colectividad. Mientras respete el derecho y la justicia, gobierna a los hombres en el respeto a su naturaleza, que es la de seres libres. Este es un verdadero caudillo de hombres. Cuando, perdiendo de vista el fin por el que ejerce este poder, se sirve de él, en beneficio de sí mismo en lugar de usarlo para el bien del grupo, no reina ya más que sobre una multitud de esclavos, y él mismo no es ya un jefe de Estado, sino un tirano.

La tiranía no es necesariamente el hecho de un solo hombre. Puede suceder que, en un pueblo, un pequeño grupo de hombres llegue a dominar a todos los demás y a explotarlos para sus propios fines. El hecho de que este grupo tome el cuidado de identificar el bien común del pueblo con sus fines no cambia nada la situación. Esta tiranía puede ser ejercida por un grupo financiero, o por un partido político, o por un partido militar; cualesquiera que sean los que la ejercen, se la designa con el nombre de *oligarquía*. Si el grupo dominante toma las dimensiones de una clase social, decidida a ejercer el poder en provecho propio, o a imponer al resto del pueblo las maneras de vivir que le son propias, esta forma de tiranía se denomina *democracia*. El término democracia está, pues, tomado aquí en un sentido distinto al que se le da comúnmente hoy; significa propiamente la tiranía ejercida por el pueblo mismo sobre algunas clases de ciudadanos. Cada una de estas tiranías es además la corrupción de una forma correspondiente de gobierno justo. Cuando el pueblo toma el poder y lo ejerce justamente en interés de todos, estamos en la *república*. Si es un pequeño grupo el que gobierna según el derecho, el país está bajo el régimen que se denomina *aristocracia*. Si el gobierno está en manos de uno solo, y si regula su autoridad de acuerdo con la justicia, el jefe de Estado toma

el nombre de príncipe, o de rey, y el régimen se llama *monarquía*. El término «rey» designa además aquí, de una manera genérica, todo jefe único de un grupo político cualquiera, de cualquier dimensión que sea —ciudad, provincia, reino— y que lo gobierna en provecho del bien común de este grupo, no del suyo [82].

De estas diversas formas de gobierno, ¿cuál es la mejor? Al plantearse esta cuestión, Santo Tomás no olvida que se trata de un problema teórico, cuya solución impone con seguridad conclusiones prácticas, pero no consecuencias prácticas a aplicar *hic et nunc*, cualquiera que sea la coyuntura histórica. El mismo constató la diversidad de hecho de los regímenes, y la historia romana, igual que la historia judía, servía además para recordarle que los países se gobiernan a menudo más bien como pueden que como quisieran. Los Romanos, se dice, fueron gobernados primeramente por reyes, pero, habiendo degenerado la monarquía romana en tiranía, se reemplazó a los reyes por cónsules. Roma fue entonces una aristocracia. Al haberse hecho tiránica a su vez, la aristocracia degeneró en oligarquía que, después de algunas tentativas hacia la democracia, trajo de nuevo por reacción la monarquía en forma de imperio. La historia de los Judíos proporcionaría hechos análogos [83], y, según parece, la de muchos pueblos modernos confirmaría estas observaciones. No se trata aquí de una ley necesaria, sino de hechos que dependen de lo que hoy se denomina sicología colectiva. Que los pueblos reaccionen a menudo así no prueba que tengan razón. En lugar de preguntarse cuál es el mejor régimen, y de mantenerse en él, fluctúan entre el deseo de la monarquía, con el riesgo de darse un tirano, y el temor a la tiranía, que les hace vacilar en darse un rey. Los pueblos están hechos así. Su rencor contra la corrupción de un régimen dura más tiempo que su gratitud por los beneficios que recibieron de él. El moralista debe evitar, por consiguiente, dos sofismas contrarios, uno que consistiría, so pretexto de

82. *De regimine principum*, I, 1, en *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, p. 314.
83. *De regimine principum*, I, 4. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 97, 1, ad *Resp.*, en donde se observará la cita de S. Agustín.

que el régimen mejor no tendría en el presente ninguna posibilidad de éxito, en concluir la inferioridad intrínseca de este régimen; otro que consistiría, bajo pretexto de que un cierto régimen es intrínsecamente mejor, en concluir que cada ciudadano debe orientar su acción política, *hic et nunc*, hacia su establecimiento o su restablecimiento. Como toda acción, la acción política se ejerce *in particularibus;* por consiguiente, no puede proponerse más que dos cosas: evitar la tiranía en todas sus formas, pues ésta es siempre mala, y, teniendo en cuenta las circunstancias, hacer el régimen del Estado lo más parecido que sea posible al que la ciencia moral recomienda como el absolutamente mejor.

Este régimen es la monarquía, siempre que esté completada por lo que tienen de bueno los demás regímenes, como diremos [84]. Si la monarquía es en sí el régimen mejor, es ante todo porque, tanto en lo que respecta al cuerpo social como para cualquier otra cosa, ser es ser uno. Todo lo que asegura su unidad asegura su existencia, y nada podría asegurarla más completamente, ni de manera más sencilla, que el gobierno de uno solo. Por otra parte, puesto que lo que aparta a algunos pueblos de la monarquía es el temor a la tiranía, es importante señalar que todos los regímenes pueden corromperse en tiranía y que, de todas las tiranías, la menos insoportable es también la de uno solo. La que nace de un gobierno colectivo ocasiona de ordinario la tiranía dentro de la discordia; la tiranía de uno solo mantiene generalmente el orden y la paz. Además, es raro que la tiranía de uno solo alcance a todos los miembros del cuerpo social, lo más a menudo sólo se ensaña con algunos particulares. Finalmente, la historia muestra que los gobiernos colectivos conducen más a menudo y

84. Ver Jacques ZEILLER, *L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1910. Marcel DEMONGEOT, *La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin*, Paris F. Alcan (1927), un muy útil trabajo, que, desgraciadamente, parece haber sido publicado solamente como una tesis de Derecho, sin indicación de fecha ni de editor. Ver también Bernard ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, M. Rivière, 1928. O. SCHILLING *Die Staats-und Soziallehre des h. Thomas von Aquin*, Paderborn, Schöningh., 2.ª ed., 1930.

con mayor rapidez a esta tan temida tiranía, que el gobierno de uno solo [85]. Por consiguiente, pertenece a la esencia de la monarquía ser el mejor régimen político.

Entendamos por ello: el mejor de los regímenes políticos es aquél que somete el cuerpo social al gobierno de uno solo, pero no que el régimen mejor sea el gobierno del Estado por uno solo. El príncipe, rey, o con cualquier título como se le designe, no puede asegurar el bien común del pueblo más que apoyándose en él. Por consiguiente, debe apelar a la colaboración de todas las fuerzas sociales útiles al bien común, para dirigirlas y unirlas. De ahí nace lo que Santo Tomás denominó un «régimen bien dosificado», al que considera como el mejor [86].

Este régimen apenas se parece a las monarquías absolutas y fundadas en el derecho de sangre que a veces han apelado a la autoridad de Santo Tomás de Aquino. Para describirlo, Santo Tomás se vuelve simplemente al Antiguo Testamento. El obtiene su política de la Escritura [87] y también de Aristóteles, en un texto que debemos citar completo como ejemplo típico de estas doctrinas de las que, de creerle a él, Santo Tomás obtiene todo, y que, sin embargo, no pertenecen más que a él: «Para que el ordenamiento de los poderes sea bueno en una ciudad o en un pueblo cualquiera, hay que tener cuidado con dos cosas. La primera, que todos los ciudadanos tengan una cierta parte de autoridad. Es el medio de mantener la paz en el pueblo, pues a todo el mundo le gusta un acuerdo de este tipo y tiende a conservarlo, como dice Aristóteles en el Libro II de su *Política* (lect. 14). La segunda se relaciona con las diversas especies de regímenes, o de repartición de autoridades. Pues existen mu-

85. *De regimine principum*, I, 5, en *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, pp. 321-322.
86. "Est etiam aliquod regimen ex istis commistum, quod est optimum". *Sum. theol.*, Iª IIªe, 95, 4, ad *Resp.*
87. Es cierto que el *regimen commixtum* del texto precedente es el que describe *Sum. theol.*, Iª IIªe, 105 1 ad *Resp.* En efecto, en este último texto se lee: "Talis enim est optima politica, bene commixta". En efecto, "hoc fuit institutum secundum legem divinam" (*Ibid.*); el régimen político instituido según la ley de Dios es ciertamente el mejor de todos.

chas especies, expuestas por Aristóteles en su *Política* (libro III, lect. 6) y de las que aquí se exponen las dos principales: la monarquía (*regnum*), en la que uno solo ejerce el poder en razón de su virtud; y la aristocracia, es decir, el mandato de los hombres de élite *(potestas optimarum)*, en la que un pequeño número ejerce el poder en razón de su virtud. En consecuencia, he aquí la mejor repartición de poderes en una ciudad o un reino cualquiera: en primer lugar, un jefe único, escogido por su virtud, que esté a la cabeza de todos, después, por debajo de él, algunos jefes escogidos por su virtud. A pesar de ser unos pocos, su autoridad no deja de ser la de todos, puesto que pueden ser escogidos entre todo el pueblo, y, de hecho, son escogidos por él. He ahí, pues, la mejor política *(politia)* de todas, pues está bien dosificada *(bene commixta)*: monarquía, en tanto que uno solo manda en ella; aristocracia, en tanto que muchos ejercen el poder en ella en razón de su virtud; democracia, finalmente, es decir, poder del pueblo *(ex democratia, id es, potestare populi)*, en tanto que pueden ser escogidos dentro de las filas del pueblo, y que es al pueblo al que pertenece la elección de los jefes»[88].

Por esta razón se comprende cuánto difiere la monarquía de Santo Tomás de lo que después se ha designado con ese nombre. En primer lugar, no es una monarquía absoluta y el propio Santo Tomás refutó expresamente la tesis que quisiera que el rey fuese absoluto por derecho divino; Dios no instituyó primeramente reyes, absolutos o no, sino Jueces, porque temía que la monarquía degenerase en tiranía. Unicamente más tarde, casi se di-

88. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 105, 1, ad *Resp.* En primer lugar, se puede dudar traducir *secundum virtutem* por: según la virtud (regulándose sobre la virtud) o por: en razón de su virtud, a causa de su virtud. El segundo sentido pareció mejor a causa del comentario de los textos de la Biblia a los que esta respuesta apela ("Eligebantur autem...", etc.), en los que se ve que estos Jueces de Israel "eligebantur... secundum virtutem". La virtud de los reyes es además la única protección de los pueblos contra la tiranía: "Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur; sed, propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur". (*Loc. cit.*, ad 2m). El sentido no es, pues, dudoso.

ría que en un movimiento de cólera, Dios concedió reyes a su pueblo, ¡y con cuántas precauciones! Lejos de establecer por derecho divino la monarquía absoluta, Dios «anunciaba más bien la usurpación de los reyes que se arrogan un derecho inicuo, porque degeneran en tiranos y despojan a sus súbditos»[89]. El pueblo en el que piensa Santo Tomás tenía a Dios por rey, y sus únicos jefes por derecho divino fueron los Jueces. Si los judíos pidieron reyes, era para que Dios cesara de reinar sobre ellos. Por esta razón, aunque mantenga firmemente el principio de que el mejor régimen político es la monarquía, Santo Tomás está muy lejos de pensar que un pueblo tenga muchas posibilidades de estar bien gobernado por el solo hecho de que tenga un rey. Si su virtud no es perfecta *(nisi sit perfecta virtus eius)*, el hombre al que se le otorga un poder semejante degenerará fácilmente en tirano; pero la virtud perfecta es rara: *perfecta autem virtus in paucis invenitur*[90]; se ve qué escasas son las posibilidades de que un pueblo esté bien gobernado.

No parece que Santo Tomás haya llegado en este punto más allá de la determinación de los principios. No previó ningún plan de reforma política ni constitución para el futuro. Se diría más bien que su pensamiento se mueve en un mundo ideal, en el que todo transcurre según las exigencias de la justicia bajo el mandato de un rey perfectamente virtuoso. Estamos no importa dónde, en una ciudad o un reino, un reino de tres o cuatro ciudades. Elecciones populares han llevado al poder a un cierto número de jefes, todos ellos escogidos por su sabiduría y virtud: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes* (Deut., I, 15). Aristocracia, se dirá; sin duda, «hoc erat aristocraticum, sed

89. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 105, 1, ad 2m y ad 3m.
90. *Loc. cit.*, ad 2m. El ingenioso Prefacio del R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., a la traducción del *De regimine principium* suena más optimista. La fórmula que hace suya: *monarchia est regimen imperfectorum..., democratia est regimen perfectorum (Du gouverneent royal*, ed. de la Gazette Française, Paris, 1926, p. XVI), no es sostenible más que del lado de los súbditos; del lado de los soberanos, es todo lo contrario; si hay, para Santo Tomás, un régimen que exige que el que detenta el poder sea perfecto, éste es la monarquía.

democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur, dicitur enim Exod., XVII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*»[91]. Entre estos hombres sabios, salidos de las filas del pueblo, el más virtuoso y el más sabio es elegido rey[92]. Su temible tarea consiste en conducir a todo un pueblo a su fin último, que es vivir según la virtud, para que su vida sea buena en este mundo y bienaventurada en el otro. He aquí por qué razón pertenece a la esencia de la monarquía el que el rey sea virtuoso. Si el fin del hombre fuera la salud, harían falta reyes médicos. Si el fin del hombre fuera la riqueza, harían falta reyes banqueros. Si el fin del hombre fuera la ciencia, harían falta reyes profesores. Pero el fin de la vida social es vivir bien, y como vivir bien es vivir según la virtud, es preciso la existencia de reyes virtuosos. ¿Qué hará este rey perfectamente virtuoso cuando suba al trono? Lo que necesita saber es qué caminos llevan aquí abajo, por medio de la virtud, a la felicidad eterna. Los sacerdotes conocen estos caminos (*Malaquías*, II, 17). Que el rey se instruya, pues, al lado de ellos sobre lo que debe hacer, lo cual se resume en tres puntos: hacer reinar el honor y la virtud en el pueblo que gobierna, mantener ese estado de cosas después de haberlo establecido, y, finalmente, no solamente mantenerlo sino mejorarlo. Todo el arte de gobernar está contenido en esto. Sin ciudades limpias, bien cuidadas y provistas de recursos suficientes, no hay virtud moral posible[93]; sin leyes justas, no hay paz; sin la paz, no hay orden ni tranquilidad para vivir vidas auténticamente humanas en la práctica de la justicia y de la caridad. El buen rey no piensa más que en esto, y es en esto donde él encuentra aquí abajo su recompensa. Lo que el alma es dentro del cuerpo, lo que Dios es en el mundo, él lo es en su reino. Amado por su

91. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 105, I, ad *Resp.*
92. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 2m. "Instituit tamen a principio, circa regem instituendum primo quidem modum eligendi". Se trata aquí de la Antigua Ley, pero no olvidemos que Santo Tomás ve en ella el tipo mismo de una *óptima-política*. Ver el *Sed Contra:* "Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus".
93. El detalle de las medidas a tomar hubiera sido descrito en el libro II del *De regimine principum*, desgraciadamente inacabado.

pueblo, encuentra en este amor un sólido sostén, con una solidez distinta del temor que protege el trono de los tiranos; las riquezas afluyen hacia él sin que las arrebate, la gloria le rodea, la fama lleva su nombre muy lejos, pero aunque estas recompensas terrenas no le fueran otorgadas, podría aguardar con confianza la que Dios le reserva. Puesto que el jefe del pueblo es el servidor de Dios, es de Dios de quien recibirá este buen servidor su recompensa. El honor y la gloria: auténticas recompensas reales, que obtendrá en una medida tanto más amplia cuanto que la función de rey es más alta y más divina. Los paganos tenían una intuición confusa de ello, y creían que sus reyes se convertirían en dioses después de su muerte. No es por esto por lo que el buen rey gobierna según la justicia, sino que como ha sido el vicario de Dios cerca de su pueblo, puede esperar con justicia, después de haber llevado a su pueblo hacia El, estar más cerca de El y, por así decir, más íntimamente unido a El[94].

Con el soberano virtuoso alcanzamos la forma más noble de esta virtud de la justicia de la que Aristóteles dice que es la virtud misma. Digamos al menos que es la regla de nuestras relaciones con los demás hombres y la guardiana de la vida social. Se podría detener aquí su estudio en una moral que no se propusiera otro fin que adaptar el hombre al bien común del Estado; pero la moral de Santo Tomás tiene miras más elevadas, que le son impuestas por la metafísica de la que recibe sus principios. El hombre de Aristóteles no era una criatura, el hombre de Santo Tomás sí lo es. Los lazos íntimos

94. *De regimine principum*, I, 7-14. Acerca de la cuestión de saber si este escrito es un tratado de teología política o de filosofía política, ver J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, pp. 163-165, y *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, p. 204, nota 1. Cf. Las observaciones del P. M.-D. CHENU, en *Bulletin thomiste*, 1928, p. 198. Volveremos a tomar más adelante este problema en el marco general de la moral tomista, pues es muy cierto que el *De regimine principum* es un escrito teológico, pero si ésta es una razón para decir que no contiene la política de Santo Tomás hay que añadir, por la misma razón, que la *Suma Teológica* no contiene su moral, y se verá qué enormes dificultades levantaría esta aserción.

que unen a una criatura inteligente con su Creador, ¿no establecerían entre ellos como una especie de sociedad? Si esta sociedad existe, ¿no está sometida también a la regla suprema de la virtud de la justicia? Ampliación de perspectiva casi infinita, a la que, sin embargo, puesto que la metafísica lo exige, la moral no tiene derecho a oponerse.

CAPITULO V

LA VIDA RELIGIOSA

Realizar un acto de justicia es dar a alguien lo que le es debido, de modo que lo que se da sea igual a lo que se debe. Dos nociones son, pues, inseparables de la de justicia: la noción de deuda y la noción de igualdad. Sin embargo, hay virtudes cuya definición no contiene más que una sola de estas nociones, por ejemplo la de deuda. Por consiguiente, se relacionan a través de ella con la virtud de la justicia, a la cual se les anexiona, pero se distinguen de ella en que no obligan a quien las practica a dar todo lo que debe.

El ejemplo más patente de una relación de este tipo es la que une al hombre con Dios. ¿Qué debe el hombre a Dios? Todo. Sin embargo, no se espera que el hombre satisfaga su deuda con respecto a Dios. Precisamente porque debe todo a Dios, el hombre no puede devolverle con la misma medida. Si mi vecino me da su trigo y yo le devuelvo mi vino, hay justicia, pero ¿qué sentido tendría devolverle mi vino si para que yo pudiera hacerlo, sería preciso que él me lo diera de antemano? Tal es exactamente la situación del hombre: no podemos dar nada a Dios que no nos lo haya dado El anteriormente. Al ser creados como criaturas racionales, somos objeto de una conducta especial por parte de su providencia, que gobierna al hombre para bien del hombre mismo, y todas las demás criaturas de este mundo únicamente con miras a este mismo bien. Por esta razón la providencia divina no persigue únicamente el bien común de la especie humana, sino el de cada ser humano en particular, a quien la ley divina se dirige personalmente para someterlo a Dios por el amor. Pues tal es el fin de esta ley, que prepara así el bien supremo del hombre hacién-

dole entrar, por la caridad, en una sociedad de unión con El[1]. Con toda seguridad, tales favores no pueden ser devueltos, pero el no poder satisfacer una deuda no autoriza a negarla; por el contrario, existe una mayor obligación de reconocerla y de declararse agradecido a aquel del que uno se sabe deudor. Para esto se precisa una virtud especial, un sucedáneo de la justicia que uno se sabe incapaz de ejercer. La virtud por la que reconocemos tener hacia Dios una deuda que no podemos satisfacer, es la virtud de la religión[2].

El hombre sólo puede ejercer la religión hacia Dios. Como dice Cicerón, es la religión la que rinde culto a esta naturaleza superior, que se denomina la naturaleza divina[3]. La religión constituye, pues, un lazo (religio=*religare*), cuyo efecto es relacionarnos ante todo con Dios como la fuente continua de nuestra existencia y como el

1. *Cont. Gent.*, III, 116.
2. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 80, 1, ad *Resp.* Otras virtudes anejas a la justicia están en el mismo caso. El hijo no puede devolver a sus padres todo lo que les debe; de ahí la virtud de la *piedad filial* (estudiada IIª IIªe, 101). Hay méritos que se deben reconocer, pero que es imposible recompensar, de ahí la virtud del *respeto* (estudiada IIª IIªe 102). A la inversa, podemos sentirnos moralmente obligados a devolver a alguien su deuda, sin que se trate de una deuda legal propiamente dicha. En los casos de este género, no es la igualdad la que hace falta, es la deuda. Por ejemplo, "se debe la verdad" a todo el mundo, es verdad, pero esta deuda es completamente metafísica; consiste más bien en el estricto deber que tenemos de decir verdad; de ahí esta nueva virtud aneja a la justicia, la virtud de *veracidad* (estudiada IIª IIªe, 109) cuyo contrario es la *mentira* (estudiada IIª IIªe, 110). Otro ejemplo: sucede que se nos hacen servicios "que no se pueden pagar"; la única manera que tenemos de reconocerlos es practicar la virtud del *reconocimiento* (estudiada IIª IIªe, 106), cuyo vicio contrario es la *ingratitud* (estudiada IIª IIªe, 107).Hay, incluso, virtudes sociales de lujo, si se puede decir así, que no son debidas más que para embellecer la existencia y hacerla más agradable, como la *liberalidad* y la *afabilidad* (estudiadas IIª IIªe, 114 y 117), con sus vicios contrarios, la avaricia (IIª IIªe, 118) y el embrollo (*litigium* IIª IIªe, 116). En estos sentidos, apenas se trata de una deuda, salvo en el sentido de que se debe hacer todo lo que se puede para acrecentar la honestidad de las costumbres, y esto es bastante para ligar tales virtudes a la justicia.
3. CICERÓN, *De inventione rhetorica*, II, 53, citado *Sum. theol.*, IIª IIªe, 81, 1, ad *Sed contra*.

fin último al que cada una de nuestras decisiones voluntarias debe tener por objeto [4]. Puesto que la disposición estable a obrar así solamente puede hacernos mejores, la religión es una virtud, y como no hay más que un solo Dios verdadero, no puede haber más que una sola virtud de religión digna de ese nombre [5]. Esto es lo que se expresa, de un modo más breve, diciendo que no puede haber más que una sola religión verdadera. Y también es una virtud distinta, puesto que únicamente ella es capaz de asegurar este bien definido: dar a Dios el honor que le es debido. Toda superioridad tiene derecho a que se le dé homenaje; pero la superioridad de Dios es única, pues trasciende de un modo infinito todo lo que existe y lo sobrepasa de cualquier modo. A excelencia única, honor único. A un rey honramos de modo distinto que a un padre, por consiguiente, a aquel cuya perfección aventaja infinitamente a todo lo demás, debemos honrar de un modo distinto que a todo lo demás. La religión no se confunde, pues, con ninguna otra virtud. Y esta conclusión debe entenderse en un sentido fuerte. No sigifica simplemente que la virtud de religión consiste en honrar a Dios mucho más que a todo lo demás. La bondad de un ser infinito no es solamente *mucho más grande* que la del mejor de los entes finitos, es *esencialmente distinta.* Luego, para honrar a Dios como se debe, es preciso que el honor que se le dé sea *esencialmente diferente.* Tal es el auténtico sentido de la fórmula, cuya fuerza no se pierde por más que se repita: la virtud de religión consiste en rendir a Dios un homenaje que solamente a El es debido [6].

Puede parecer que al hablar de religión abandonábamos decididamente el orden de la moral natural. El solo

4. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 81, 1, ad *Resp.*
5. *Ibid.,* 3, ad *Resp.*
6. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 81, 4, ad *Resp.,* con el importante ad 3m, que muestra por qué razón, por el contrario, la virtud de la caridad continúa siendo la misma, se dirija a Dios o al prójimo. Al crearlas, Dios comunica *su* bondad a las criaturas; pero, como veremos, la caridad consiste en amar la bondad de Dios en la del prójimo. Pero Dios no comunica su excelencia única e infinita a sus criaturas es pues únicamente en sí mismo como se puede honrarle del modo que se debe.

hecho de que Santo Tomás tome de Cicerón su definición de la religión bastaría, sin embargo, para mostrar que, en su pensamiento, la virtud de religión no depende exclusiva, ni necesariamente, de la revelación cristiana. Cicerón era un alma religiosa; su religión era la de un pagano muy alejado de sospechar la existencia de la gracia, pero persuadido de que hay una «naturaleza divina» y de que, puesto que existe, tiene derecho a que el hombre le dé culto. La virtud que permite llevar a cabo este deber es, pues, una virtud moral emparentada con la justicia, y, en consecuencia, la ciencia de la moral está autorizada a tratar de ella [7].

Esta conclusión puede sorprender a los que, tomando la noción de religión en un sentido estricto, la confunden prácticamente con la vida sobrenatural, es decir, con la vida cristiana. No es así como la entiende Santo Tomás. El acto por el que un hombre da a Dios el culto que le es debido, seguramente está dirigido a Dios, pero no le alcanza. Lo que da a este acto su valor es la intención de rendir homenaje a Dios por la que está inspirado. Un sacrificio, por ejemplo, es la manifestación concreta del deseo que se experimenta de reconocer la excelencia infinita de la naturaleza divina; no obstante, el objeto de este deseo no es Dios, sino únicamente rendir culto a Dios. Santo Tomás formula esta importante distinción diciendo que, por la virtud de religión, Dios no es objeto, sino fin. Si la religión fuera una virtud teologal, Dios no sería el fin, sino el objeto [8]. Tal es, por ejemplo, el caso de la virtud de fe. El acto por el que

7. *Sum. theol.*, II^a II^{a}e, 81, 5, ad *Resp.* Por esta razón además demuestra Santo Tomás que la virtud de religión se impone al hombre, en *Cont. Gent.*, III, 119 y 120, es decir, en el número de estas cuestiones "quae ratione investigantur de Deo" (*Cont. Gent.*, IV, 1, ad *Quia vero*). En consecuencia, se trata aquí también de problemas que dependen directamente de la filosofía propiamente dicha.

8. *Sum. theol.*, II^a II^{a}e, 2, 2 ad *Resp.* Acerca de la distinción de virtudes intelectuales, morales y teologales, ver I^a II^{a}e, 62, 2 ad *Resp.* En tanto que Dios es objeto en ellas, las virtudes teologales se refieren a un objeto que excede las posibilidades de la razón humana, lo que no es el caso de las virtudes intelectuales ni de las virtudes morales. Unicamente por este signo se reconocería que la religión no es una virtud teologal.

se cree no solamente que lo que Dios dice es verdad, sino *a Dios*, este acto por el que nos fiamos de El y nos unimos a El como a la verdad primera que justifica nuestra fe en su palabra, es verdaderamente un acto de virtud cuyo objeto directamente es Dios. Por esta razón la fe es una virtud teologal, lo que no es la religión.

Apresurémonos a añadir que, aunque simple virtud moral, la religión es la más alta de todas, porque la función de las virtudes es dirigirnos hacia Dios como a nuestro fin, y ninguna virtud nos acerca tanto a El como la que consiste en honrarle por medio del culto. Ciertamente, lo que el hombre puede hacer para honrar a Dios es poca cosa y estamos aquí muy lejos de esta igualdad perfecta que realiza la virtud de la justicia, pero lo que da a la virtud su mérito es la intención de la voluntad, y aunque carezca de aquella exactitud en la retribución que constituye la excelencia de la justicia, la religión aventaja a esta última por la nobleza de la intención que la anima[9]. Si semejante cosa fuera posible, la religión sería la justicia para con Dios.

Tal como es y puede ser, el culto religioso consiste, en primer lugar, en los actos interiores por los que nos reconocemos sometidos a Dios y afirmamos su gloria. Estos actos son lo principal de la religión. Algunos quisieran que lo fuesen todo y la razón de ello es que se toman por ángeles. Todo lo que es culto y ceremonia les parece como una corrupción de la auténtica religión, que consiste en no servir a Dios más que en espíritu y en verdad. Nadie ignora que el *Tractatus Theologico-politicus* ha ejercido en este sentido una profunda influencia. Educado dentro del judaísmo, Spinoza sólo pudo concebir el rito religioso bajo el aspecto del ritualismo judío, aunque podría decirse de él, y de algunos otros después, que lo más judío que hay en ellos es su mismo antijudaísmo. El culto en el que piensa Santo Tomás es muy diferente del que ellos critican. Es el culto dado a Dios por el hombre, considerado en la unidad sustancial de su cuerpo y su alma. Si el cuerpo participa en esa unidad, significa en primer lugar que el hombre es su cuerpo y que no hay nada indigno de Dios en el homenaje

9. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 81, 6, ad *Resp.*, y ad 1m.

de un cuerpo que Dios no ha juzgado indigno crear; pero significa también que el hombre no piensa sin su cuerpo, ni incluso sin los cuerpos, cuya contemplación le encamina hacia el conocimiento de la naturaleza divina. Luego el cuerpo tiene derecho a su puesto en la religión. De hecho, puesto que nuestro conocimiento de Dios depende de él, ya lo ocupa. Los ritos y las cremonias no hacen más que aprovecharse de este hecho. Hay que ver en ellos signos de los que el pensamiento humano se sirve para elevarse a los actos interiores en los que se lleva a cabo su unión con Dios [10].

He aquí, pues, la religión definida como virtud moral, y sin embargo, a continuación de este paso que podía sorprender, Santo Tomás realiza otro, que corre el peligro de sorprender más todavía, al indentificar la religión con la santidad. Sin embargo, es preciso que lo sea, si lo que da sentido a las ceremonias del culto es el honor y la voluntad de rendir homenaje a Dios. La santidad no es una virtud distinta de la religión; solamente difiere de ella en cuanto a la razón, que considera menos en la religión las ceremonias, obligaciones y los mismos sacrificios, que la intención que les da un sentido religioso. Hacer algo por Dios exige ante todo que el pensamiento se aparte de lo demás para orientarse completamente hacia El. Este movimiento de conversión es una purificación. Así como la plata se purifica del plomo que la envilece, el pensamiento (*mens*) se libera de las cosas inferiores cuyo peso le arrastra hacia abajo. En lugar de meterse en ellas, se separa todo lo posible, apoyándose simplemente en ellas para elevarse hacia Dios. Por el hecho de que se orienta directamente a la realidad suprema, la virtud de religión implica, pues, ante todo una purificación del pensamiento, y la pureza (*munditia*) que resulta de ello es un primer elemento de santidad. Más aún, la religión dirige a Dios el pensamiento así purificado de un modo doble, puesto que le da culto a título

10. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 81, 7, ad *Resp. Cont. Gent.*, III, 119. Santo Tomás no ignora el texto de San Juan: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* (IV, 24), pero concluye de él "quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino" (*Loc. cit.*, ad 1m).

de principio, y se lo dirige a El como a su fin. El *sanctum*, según los Latinos, era a la vez lo *purificado y lo sancionado* (*sancitum*). Los antiguos denominaban *sanctum* a aquello cuya violación estaba prohibida por la ley. Un pensamiento puro y al que orientan firmemente estos dos polos inquebrantables, su Principio primero y su Fin último, es, por consiguiente, un pensamiento santo. De este modo, la santidad es realmente idéntica a la religión [11].

Pero la religión exige más todavía. Al dar a Dios el culto que le es debido, el pensamiento no puede dirigirse hacia su principio sin reconocerse deudor, con respecto a El, de todo lo que es. Y no solamente el pensamiento, sino el hombre mismo. De este sentimiento de dependencia nace espontáneamente su aceptación. El hombre que se sabe todo de Dios, se quiere completamente para Dios. Una voluntad interiormente consagrada, que se ofrece a su causa suprema y se dedica a su servicio, posee la virtud de la devoción. Los Antiguos la conocían muy bien. Recordemos aquellos héroes que se consagraban a sus falsos dioses y ofrecían su vida en sacrificio por la salvación del ejército, los Decius de los que habla Tito Livio, por ejemplo. Eso es la devoción, es decir, la virtud de una voluntad siempre presta a servir a Dios [12].

A partir de este punto, esta virtud, la más alta de las virtudes morales, permite percibir algunas de sus más secretas riquezas. Llevar a cabo una ceremonia a la que no vivifica ninguna santidad de pensamiento, no es rendir culto ni practicar la religión. Los ritos no son entonces más que signos que no significan nada. Por el contrario, para que el pensamiento se dirija a Dios tan firmemente que olvide lo demás, para que de esta santidad del pensamiento nazca la voluntad de ofrecerse completamente a Dios, es preciso que el alma considere ante todo la bondad de Dios y la generosidad de sus beneficios, a continuación su propia insuficiencia y la necesidad que tiene de su apoyo. Poco importa que se denomine meditación o contemplación a las consideraciones de este tipo, pero son necesariamente requeridas como causa de

11. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 81, 1, ad*Resp.*
12. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 82, 1, ad *Resp.*

la devoción [13]. Religión, santidad, devoción y contemplación son, pues, inseparables. Esta contemplación no es necesariamente asunto de ciencia. Puede incluso suceder que, al ocupar demasiado el pensamiento, la ciencia inspire al hombre demasiada confianza en sí mismo y le impida entregarse a Dios sin reservas. En cambio, existen mujeres sencillas y buenas a las que ninguna ciencia embarga y que tienen a veces una devoción sobreabundante. Pero no hay que concluir de ahí que la devoción crezca con la ignorancia, pues cuanta más ciencia, u otra perfección cualquiera, tiene que someter perfectamente a Dios el hombre para rendirle culto, tanto más se acrecienta su devoción. En tal caso se entabla entre el hombre y Dios esta sociedad que es la religión misma. El hombre habla a Dios y esto es la oración, en la que la razón humana, después de haber contemplado su Principio, se atreve a dirigirse a El con confianza para exponerle nuestras necesidades. Pues un Dios creador no es una Necesidad, sino un Padre, y si el hombre no puede esperar que Dios cambie el orden de la providencia para acceder a sus súplicas, puede e, incluso, debe rogar a Dios que se cumpla su Voluntad; de este modo, el hombre merecerá recibir por sus plegarias lo que Dios decidió desde toda la eternidad otorgarle [14].

Santo Tomás piensa aquí, de modo manifiesto, en la plegaria cristiana, pero no excluía las demás religiones, ni los demás cultos, ni las demás formas de la virtud de religión. ¿Cómo ignorar que las falsas religiones, los paganismos eran, no obstante, religiones? El problema de saber de qué moral y qué virtudes hablamos al seguir la exposición de Santo Tomás no se presenta aquí en una forma menos apremiante. Sin duda, puesto que seguimos la *Suma Teológica,* se trata de una moral cristiana y sobrenatural. Todo indica, sin embargo, que Santo Tomás no olvida nunca la moral natural. No pretende que el Cristianismo haya inventado las cuatro virtudes

13. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 82, 3, ad *Resp.* y ad 3m. Acerca de los efectos psicológicos —alegría y tristeza— de los que se acompaña la devoción, ver *loc. cit.,* 4, ad *Resp.* Acerca de los actos del culto: plegaria, adoración, sacrificios, y ofrendas, ver IIª IIªe, 83-86.

14. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 83, 2, ad *Resp.*

cardinales y no acabaríamos de señalar los préstamos de Aristóteles, o Cicerón, o muchos otros moralistas paganos, en la descripción que da de ellas. Lo revelado se apodera una vez más de lo revelable para perfeccionarlo y rectificarlo.

Que los paganos hayan conocido y practicado la virtud, Santo Tomás lo afirma más de una vez. La naturaleza humana exigía además que fuese así. El germen y la semilla de las virtudes morales adquiridas son innatas al hombre, y, advirtámoslo bien, estos gérmenes son por sí mismos de un orden superior a las virtudes que pueden engendrar[15]. Las virtudes naturales son las formadas por el ejercicio de actos moralmente buenos que el hombre adquiere la costumbre estable de realizar. Tales son las virtudes de los paganos. Las que el Cristianismo ha venido a añadirles son de una naturaleza muy distinta. Todas las virtudes se definen por relación al bien al que apuntan. El fin de las virtudes morales naturales es el bien humano más alto, porque incluye y domina todos los demás, el de la Ciudad. Se trata, bien entendido, de la ciudad terrestre, es decir, de aquellos cuerpos políticos cuya historia conocemos, Atenas y Roma por ejemplo, o aquellos en los que vivimos. Pero el hecho central del Cristianismo, la Encarnación, transformó completamente la condición del hombre. Al divinizar la naturaleza humana en la persona de Cristo, Dios nos hizo partícipes de la naturaleza divina: *consortes divinae naturae* (IIa. Pat., I, 4). Es éste un profundo misterio. La Encarnación es el milagro absoluto, norma y medida de todos los demás. Para el Cristiano, al menos, es la fuente de una nueva vida y el nexo de una sociedad nueva, la que se funda en la amistad del hombre con Dios y en la amistad de todos aquellos que se aman en Dios. Esta amistad es la caridad. Al sustitur Dios a la Ciudad humana como fin de la vida moral, el Cristianismo debía añadir, consecuentemente, a las virtudes morales naturales todo un orden de virtudes sobrenaturales, como el fin que deben permitir alcanzar. Dicho de otro modo, así como la Ciudad terrestre tiene sus virtudes, la Ciudad de Dios tiene las suyas, aquellas por las que nos converti-

15. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 63, 2, ad 3m. *loc. cit.*, I, ad *Resp.*

mos, no ya en conciudadanos de los Atenienses o de los Romanos, sino en *cives sanctorum et domestici Dei* (ad Ephes, II, 19)[16]. Sobrenaturales en su fin, estas virtudes deben serlo en su origen. El hombre natural no tiene con qué transcender su naturaleza; los gérmenes de estas virtudes no están en él; todas le vienen de fuera, infundidas en él por Dios como gracias. No se puede pedir al hombre que se dé a sí mismo lo que es naturalmente incapaz de adquirir[17].

Existe, pues, una doble distinción entre las virtudes: en primer lugar, la de las virtudes teologales y las virtudes morales; a continuación, la de las virtudes morales naturales y las virtudes morales sobrenaturales. Las virtudes teologales y las virtudes morales sobrenaturales tienen esto en común, que no son adquiridas ni se pueden adquirir por la práctica del bien. Como hemos dicho, el bien en cuestión no es naturalmente practicable por el hombre: ¿Cómo habituarse a hacer lo que es incapaz de realizar?. Por otra parte, las virtudes teológicas se distinguen de las virtudes morales sobrenaturales en que aquellas tienen a Dios por objeto inmediato, mientras que éstas se refieren directamente a ciertos órdenes definidos de actos humanos. Puesto que se trata de virtudes morales sobrenaturales, indudablemente estos actos están ordenados a Dios como a su fin, pero, aunque tienden a El, no lo alcanzan. La virtud de la religión nos proprocionó un ejemplo patente de esta diferencia. Si hay un virtud ordenada a Dios, es ésta. No obstante, un hombre religioso debe por su virtud de religión dar a Dios el culto preciso, cuando y donde es preciso. Las virtudes morales sobrenaturales permiten obrar *por Dios;* las virtudes teologales permiten obrar *con Dios* y *en Dios.* Por la fe, se cree a Dios y en Dios; por la esperanza, se confía en Dios y se tiene esperanza en El, porque es la sustancia misma de lo que se cree y espera; por la caridad, el acto de amor humano alcanza a Dios mismo, querido como un amigo al que se ama, por quien se es amado, que se extasía en nosotros por la amistad, y nosotros en

16. *Sum. theol.,* Iª IIªe, 63, 4, fin de la respuesta.
17. *Ibid.,* 3 y 4.

El. Para mi amigo yo soy un amigo, yo soy, pues, para Dios lo que El es para mí [18].

A la pregunta acerca de las virtudes morales sobre las que Santo Tomás habla en la *Suma,* la respuesta en principio es sencilla: de las virtudes morales sobrenaturales infusas, no de las virtudes morales naturales adquiridas. No hay que olvidar, sin embargo, que la filosofía no está nunca ausente de esta síntesis de lo revelado y la revelable. La filosofía figura en ella, en moral tanto como en otra parte, quizás más todavía, porque representa la naturaleza que la gracia presupone para perfeccionarla y llevarla a su fin. Hemos vuelto, pues, por la fuerza de las cosas, al problema que se nos presentaba desde el principio de nuestra investigación, pero en lugar de plantearlo en lo que respecta a la metafísica, debemos plantearlo en lo que respecta a la moral. ¿Existe una «moral natural», compuesta de virtudes morales naturales, que pueda invocar el nombre de Santo Tomás de Aquino? La única manera de abordar este problema desde un punto de vista histórico es plantearlo del modo como lo planteó el propio Santo Tomás: ¿pueden existir, después de la Encarnación, virtudes morales dignas de ese hombre, sin la virtud teologal de la caridad? Formulado de este modo, el problema está claro, pues toda virtud moral engendrada en el hombre por la caridad es, con pleno derecho, una virtud moral infusa y sobrenatural. Se trata, por consiguiente, de saber en primer lugar, si Santo Tomás admite un orden moral anterior a la caridad; si admite que un orden moral natural subsiste en conjunción con la caridad [19].

18. *Sum. theol.,* IIª IIªe, 23, 1, ad *Resp.* Las virtudes morales sobrenaturales se distinguen concretamente de las naturales en que los actos mismos que prescriben pueden ser diferentes en los dos casos. Así, ser temperante como se debe serlo por sí o por el orden público, no es ser temperante como se debe serlo por Dios. El justo medio se encuentra desplazado con el fin que le mide: *Sum. theol.,* Iª IIªe, 63, 4, ad *Resp.* Para hablar concretamente digamos que, por referencia a la templanza natural, el ayuno monástico exagera, pero por referencia a la templanza sobrenatural, muchas fuentes sobrias no lo son de modo completamente suficiente.

19. Tesis propuesta a propósito de la virtud de la paciencia, *Sum. theol.,* IIª IIªe, 136, 3, ad 1m.

No hay ninguna duda de que es posible un orden de las virtudes naturales sin la caridad. Tales serían, y son también, las virtudes de los paganos; únicamente se trata de saber lo que valen. Para resolver un problema relativo a las relaciones de la naturaleza y de la gracia, únicamente el teólogo es competente. Rechazar la teología equivaldría a rechazar el problema. Pero en lo que concierne al estado del hombre natural sin la gracia se impone una primera observación teológica. Al estar herido por el pecado original, su voluntad sufre un desorden de la concupiscencia que ya no le permite obrar siempre y en todo como quisiera su razón. Aunque no lo admita como dogma religioso, un filósofo debe poder comprender al menos este sentimiento, tan vivo en Santo Tomás, y sobre el que reposa toda la moral de Kant, que el hombre parece tener acerca de cómo ser mejor de lo que lo es. De cualquier manera como se interprete, el problema del divorcio de su razón y su sensibilidad es fuente de muchos otros problemas. La solución cristiana es el dogma del pecado original. Si se le acepta tal como lo explica el Génesis, uno es un teológo; si se prefiere la traducción conceptual de este relato llevada a cabo por la Crítica de la Razón Pura, uno es un filósofo, y cuánto más profundo es el misterio que se intenta comprender, tanto más profundo metafísico se es. Al proceder como teológo, Santo Tomás dice simplemente que, sin el pecado original, nuestra voluntad sería capaz de un modo natural de plegarse a las órdenes que le da la razón. Como ello no es así, ésta es una primera causa de debilidad para toda virtud moral natural a la que no informa la caridad.

Referidas a su fin, las virtudes sufren una deficiencia todavía más grave. En efecto, todo el valor de una virtud, aquello mismo que la hace ser tal, es hacer mejor al que la posee, pero sólo le hace mejor en la medida en que le dirige hacia el bien. Por consiguiente, el bien juega en moral el papel que juegan en las ciencias los principios indemostrables de los que éstas derivan. Si nos equivocamos en los principos, ¿se puede adquirir una verdadera ciencia? Con seguridad, no. Si nos equivocamos acerca del fin, ¿se pueden adquirir virtudes que merezcan plenamente este nombre? No, por la misma ra-

zón[20]. Puesto que únicamente el Evangelio ha revelado a los hombres que su fin es la unión con Dios, es, pues, coesencial a las virtudes morales puramente naturales proponerse fines que quedan de este lado de su fin sobrenatural. Al sufrir todas este déficit ineluctable, ninguna de ellas puede realizar en su plenitud la definición de la virtud[21]. Si se objetara a esto que los paganos han podido constituir ciencias y técnicas que responden perfectamente a las exigencias del saber y del arte, habría que replicar que el argumento no concluye. Toda ciencia, toda técnica, se refiere, por definición, a un bien particular. El matemático intenta conocer las relaciones de cantidad, el físico investiga acerca de la naturaleza de los cuerpos, el metafísico se propone escrutar el ente en tanto que ente, y aún cuando este objeto es el más general de todos no es todavía más que un objeto particular, puesto que el objeto de la metafísica no es ni el de la física ni el de la matemática. Se concibe, pues, que las ciencias, estas virtudes, hayan sido y continúen siendo accesibles al hombre sin la gracia. Al alcanzar el objeto definido que la especifica, cada uno de ellas alcanza su fin.

De otro modo sucede con las virtudes. La virtud es lo que hace bueno a la vez al que la posee y a la obra que hace. La función propia de las virtudes morales es, pues, hacer al hombre bueno, pura y simplemente: *virtutes morales... simpliciter faciunt hominen bonum*. Para ello, es preciso que refieran al hombre, no hacia tal o cual bien particular, sino hacia el bien supremo y absoluto que es el fin útimo de la vida humana. Solamente la virtud de la caridad puede hacerlo. Ninguna virtud moral natural satisface, pues, perfectamente la definición de la virtud; puesto que no posee perfectamente su esencia, no es perfectamente virtud[22]. Cuando se llega hasta

20. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 7, ad 2m.

21. Se encontrará este argumento, precisado en sus detalles y explotado sin reservas, en los profundos análisis de J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, pp. 101-166, y *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, pp. 227-386. Esta última obra remitirá al lector a las críticas levantadas por la posición personal de M. J. MARITAIN, sobre esta cuestión.

22. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 7, ad 3m.

ahí, se hace inevitable preguntarse si son realmente virtudes. Santo Tomás explicó su postura acerca de este punto, con su brevedad y precisión acostumbradas, en un artículo de la *Suma* en el que se pregunta si puede haber auténtica virtud sin caridad sobrenatural. Inmediatamente se ve lo que se ventila en la cuestión. Supongamos que hubiera respondido que sin la caridad sobrenatural no existe auténtica virtud, se seguiría inmediatamente de ahí que ninguna moral natural y ninguna filosofía moral serían posibles. Una y otra serán posibles, en cambio, si Santo Tomás concluye que pueden existir auténticas virtudes, incluso sin caridad. Ahora bien, su respuesta es firme: Pueden existir auténticas virtudes sin la caridad. No obstante, añade que, aunque sean verdaderas virtudes, ninguna de ellas es perfecta sin la caridad.

Ser una auténtica virtud es ser verdaderamente una virtud, es decir, satisfacer la definición de la virtud. Para que una virtud sea tal, es preciso ante todo que disponga al bien a quien la posee. En este sentido, toda disposición estable para obrar, que tiene por efecto hacer mejor al que la posee, es una auténtica virtud. Por otra parte, existe una jerarquía de bienes. Para un ente determinado, siempre se puede asignar un bien principal y absoluto, regla y medida de todos los demás. Sus virtudes merecerán, por consiguiente, este título tanto más cuanto más le acerquen a este límite. Sin duda, todas serán auténticas virtudes, pero sólo realizarán perfectamente la definición de la virtud aquella que le disponga al bien supremo. En el caso del hombre, este bien supremo es la visión de Dios, y la virtud que le capacita a ello es la caridad. Por consiguiente, sólo la caridad merece perfectamente el título de virtud, o, al menos, toda virtud regulada e informada por la virtud de la caridad. En este sentido, no puede haber auténtica virtud, hablando en absoluto, sin la caridad: *simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.*

No obstante, no se sigue de aquí que, incluso sin la caridad, los demás hábitos de obrar bien no sean auténticamente virtudes. Consideremos una cualquiera de ellas, por ejemplo la «devoción» pagana de los héroes de Roma, los cuales se «ofrecían» en sacrificio a los dioses por la salvación del ejército. El objeto de esta virtud era un bien real: el bien común del ejército y del Estado.

Todo acto dictado por la voluntad de un bien es un acto virtuoso. Este sacrificio partía, pues, de una auténtica virtud, porque se consentía en él teniendo la mirada puesta en un auténtico bien. Sin embargo, éste no era más que un bien particular, no el bien supremo. A este sacrificio le faltaba, pues, ser dictado, más allá del amor por la patria, por el amor de Dios, bien supremo en el que están incluidos todos los bienes. De cualquier acto realizado en estas condiciones se dirá que la virtud que lo realiza es una verdadera virtud, pero imperfecta: *erit quidem vera virtus, sed imperfecta*[23]. Existe, diríamos hoy, el sacrificio de los Decius, y existe el sacrificio de Juana de Arco.

Inmediatamente se ve qué consecuencias resultan de ahí en lo que respecta a la moral. La caridad es una virtud teologal y sobrenatural; sin caridad, no hay virtud perfecta; ninguna vida moral perfectamente virtuosa es posible, por consiguiente, sin esta virtud sobrenatural y sin la gracia.

Al mismo tiempo, puesto que toda disposición estable para obrar bien es una auténtica virtud, continúa siendo posible una vida moral virtuosa sin la caridad y la gracia. La *Etica a Nicómaco*, los tratados de Cicerón, las historias de Tito Livio, están además para probar que tales virtudes existieron realmente. Las vidas morales que dirigieron no fueron perfectamente virtuosas, pero los hombres que las poseyeron fueron auténticamente virtuosos.

Esta observación no resuelve en modo alguno el problema que plantea la noción tomista de la moral, o más bien, la de una moral natural tomista. Cuando se volvía hacia el pasado, Santo Tomás descubría, sumergidos en

23. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 7, ad *Resp.* Santo Tomás no sostiene otra cosa, incluso en los pasajes en los que declara que "solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes" (*Sum. theol.*, Iª IIªe, 65, 1, ad *Resp.*). De ninguna virtud moral, sin la caridad, se puede decir simplemente: es una virtud. Hay que añadir, o sobreentender: imperfecta. No obstante, por imperfecta que sea, una virtud continúa siendo una virtud. Para que un hábito pierda el derecho a este título, es preciso que su objeto sea un falso bien, un bien que no es tal más que en apariencia; entonces ya no es una "vera virtus, sed falsa similitudo virtutis". *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 7, ad *Resp.*

la oscuridad o la penumbra, a los hombres anteriores a la gracia. Los mejores de ellos tenían virtudes morales imperfectas, la templanza o la fortaleza por ejemplo, pero éstas no eran en ellos más que inclinaciones naturales o adquiridas a obrar bien. Estas buenas costumbres no solamente no eran inquebrantables, sino también, en cierto modo, estaban desunidas entre sí. Les faltaba este enraizamiento en el fin último que, en cuanto la caridad lo asegura, hace que una sola virtud implique a todas las demás como ella está implicada por las otras. Como dice Santo Tomás, las virtudes imperfectas no están «conexas», las virtudes perfectas, en cambio, lo están [24]. Pero únicamente las virtudes infusas son perfectas; únicamente ellas merecen sin reservas el título de virtudes, porque únicamente ellas ordenan al hombre a su fin absolutamente último. En cuanto a las demás virtudes, las virtudes adquiridas que no ordenan al hombre más que a un fin relativamente último, es decir, último en un cierto orden solamente, no son virtudes más que relativamente, no en un sentido absoluto. A la luz del Evangelio, toda la gloria moral de la Antigüedad no parece más que tiniebla: «todo lo que no es de la fe, es pecado», decía San Pablo (Rom., XIV, 23) acerca de lo cual la Glosa cita esta palabra de Agustín, que Santo Tomás hace suya: «Allí donde falta el reconocimiento de la verdad, aunque las costumbres sean excelentes, la virtud es falsa [25]». Pero nada permite creer que Santo Tomás haya previsto la vuelta de tales tiempos, salvo quizás en las cercanías de la catástrofe final. Sea lo que sea de este punto, Santo Tomás escribía la *Suma Teológica* para los hom-

24. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 65, 1, ad *Resp.*
25. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 65, 2, ad *Resp.* Fórmula por lo demás extrema, que excede la terminología habitual de Santo Tomás. El mismo, como hemos visto, prefiere decir que estas virtudes son verdaderas pero imperfectas. Que sean "falsas" en el orden del mérito sobrenatural —y esto es lo que San Agustín quiere decir— Santo Tomás lo admite ciertamente. Al plantearlas como verdaderas relativamente, o en un cierto sentido y bajo un cierto respecto (*secundum quid*), Santo Tomás mantiene, en un plano por el que San Agustín no se interesa apenas, que merecen el nombre de virtudes en la medida exacta en que satisfacen la definición de la virtud. Según como la realiza cada una de ellas, es una virtud.

bres de su tiempo y es una moral para cristianos lo que intentaba proponerles. Preguntarse cuál es la moral natural pura que Santo Tomás propondría a nuestros contemporáneos, y responder por él, es plantear una cuestión que la historia como tal no puede resolver, pero parece, después de lo que él mismo nos ha dicho, que esta moral se mantendría dentro de límites mucho menos ambiciosos que los que, a veces, se pretende asignarle.

Al ser extraña al orden de la gracia, esta moral debería asignar al hombre como fin último lo que efectivamente es el fin humano supremo, el bien común del Estado. A partir de este momento, la moral tendrá derecho a exigir de cada uno todo lo que este bien común requiere, y nada más que esto. Al punto aparecerá un primer orden de leyes morales como estrictamente imperativas: las leyes civiles que, promulgadas por el Soberano (cualquiera que sea el régimen político en vigor), asegurarán la sumisión de los individuos a su fin común. Así entendida, la moral se constituirá como un eudemonismo social cuyas reglas se confundirán con las leyes del Estado. Pero el Estado no se interesa más que por los actos. Puede suceder que se requiera la determinación de la intención para establecer la naturaleza del acto; por ejemplo, ¿hay impericia del jefe o traición, accidente o asesinato? Fuera de estos casos precisos, el orden de la intención escapará siempre a la moral del Estado. Y no solamente el de las intenciones, sino también, en amplia medida, el de los actos. Muchos actos buenos no serán prescritos por ella, muchos actos malos no serán prohibidos por ella. Santo Tomás hizo muchas veces esta observación: las leyes están hechas para la muchedumbre; exigir a todos lo que solo se puede esperar de algunos, sería condenar a la mayoría a estar constantemente en falta; el bien común reclama, por consiguiente, que la ley no exija de todos ni todas las virtudes, ni toda la virtud.

¿Hay, entonces, otra virtud que la que exige la ley?. Sí, y el propio Aristóteles lo dijo, ser bueno es distinto de ser un buen ciudadano. Tengamos cuidado, no obstante, con esta corrección, la cual no puede tener por efecto cambiar la naturaleza del fin último, regla de la moralidad. El bien y el mal continuarán siendo, pues, determinables desde el punto de vista del bien común. Se denominará entonces virtuoso al que, espontáneamente

y por simple obediencia a la razón, se comporte como el bien común lo exige, según lo que su conciencia moral le prescribe. La amistad vendrá a suavizar, en consecuencia, las exigencias de la justicia y todo el cortejo de las virtudes personales completará el simple respeto a las leyes. El bien común no existirá sin sacar provecho de ello, pues, si tal cosa fuera posible, nada sería más ventajoso para el Estado que contar solamente con ciudadanos virtuosos. Cada uno de nosotros lo siente tan bien que, en la conducta de su vida, hace todo para regular sus actos según las prescripciones de la moral, viviendo así, bajo la ley, mejor de lo que la ley exige, porque su voluntad está de acuerdo, más allá de la ley, con el principio de la ley.

Sin embargo, subsiste la cuestión de saber, en primer lugar, lo que el hombre virtuoso podrá hacer de aquello que desea hacer, y, a continuación, si sabrá lo que la virtud exige de él. Para el primer punto Santo Tomás tiene ya una respuesta: en el estado de naturaleza caída, el hombre no es capaz de realizar todo el bien que desearía. En la medida en que los hombres con un naturaleza buena se acostumbren progresivamente a obrar bien, serán relativamente virtuosos. De vez en cuando, movido por un gran amor al bien común, y no por lo demás *absque auxilio Dei* (pues la providencia divina alcanza a la naturaleza tanto como a la gracia), uno de ellos se elevará hasta el heroísmo; pero un defecto revela que incluso estos héroes no poseen perfectamente la virtud que les mueve: heróicos en un orden, tal vez por pasión tanto como por virtud, serán débiles en otros órdenes. El que es fuerte no será temperante, el prudente no será justo. Sin la caridad que, dirigiendo cada virtud al bien supremo, hace de todo acto virtuoso, cualquiera que sea su naturaleza, una voluntad del bien absoluto, todas estas virtudes relativas estarán tan desunidas que la presencia de una no garantizará la de las demás. En el orden de la pura moral natural, en el estado actual de la naturaleza humana, el moralista sabe demasiado bien en qué consiste la virtud perfecta: Aristóteles la definió excelentemente, pero ningún hombre la posee en su plenitud. El moralista sabe también que las virtudes perfectas está «conectadas» y de tal modo entrelazadas que una sola exige a todas las demás: Aristóteles lo determi-

nó de modo decisivo, pero las virtudes no están por ello ligadas de ese modo en nadie. En una palabra, el orden de la pura moral natural es aquél en el que incluso los mejores sólo son relativamente virtuosos. Además sólo lo son por lo que saben de la virtud, pero ¿qué saben de ella? Todos ignoran que el amor del hombre por Dios es la raíz, la forma y el vínculo sin el que ninguna virtud es perfecta, o, si han oído decirlo, lo niegan. De todos los actos buenos que realizan, ninguno lo es por la razón que sería necesaria. En un orden en el que, según su misma declaración, la intención decide el valor del acto, no existe un acto realizado con la intención que sería precisa. Esto sería ya grave, pero además, por no saber con qué intención debieran obrar, estos hombres ignoran a menudo lo que considerarían que estaban obligados a hacer, si lo supieran. Para determinar el conjunto de las virtudes que deberían constituir una moral de este tipo, habría que asegurarse en primer lugar que ninguna de las que se conserva es solidaria de la gracia, a continuación, volviendo a tomar cada una de las que quedan, *descristianizarla completamente.* Santo Tomás consideró que no debía imponerse semejante tarea, por la simple razón de que, desde su punto de vista, hubiera sido absurdo. *Carece de sentido pretender alcanzar las virtudes naturales separándolas de la gracia, en una doctrina en la que la gracia hace a la naturaleza capaz de tener virtudes, al sanarla.* Una vez más, exorcizamos de lo concreto los fantasmas de las esencias puras. El tomismo no nos pide aquí optar entre la naturaleza o la gracia, sino reencontrar la naturaleza por medio de la gracia. No estamos obligados a escoger entre las virtudes naturales o las virtudes teológicas, ni incluso incitados a añadir simplemente las virtudes teológicas a las naturales, sino a pedir a las virtudes teológicas que ayuden a las virtudes naturales a realizar en su plenitud su perfección propia de virtudes[26].

26. La tendencia en los tomistas defensores de una moral natural pura a no cortar los puentes entre ellos y los defensores de una moral sin religión, es por todos lados visible. Es un motivo muy noble, como lo es también su deseo, ante el naufragio de la religión en algunas sociedades, o clases sociales,

Algunos ejemplos concretos ayudarán a captar la naturaleza del problema. Pongamos por caso la virtud de la humildad. Hemos hecho observar, con Santo Tomás de Aquino, que Aristóteles no habló de ella, y además no tenía por qué hablar, pues su moral era esencialmente una moral cívica. Ahora debemos destacar otro aspecto del problema: haya conocido o no Aristóteles la humildad, ésta no deja de ser una virtud moral, no una virtud teológica. Con tal que únicamente los cristianos vivan la humildad y sepan moderar sus ambiciones por el respeto constante a la grandeza de Dios que experimentan, habrá hombres humildes en las viviendas de la ciudad. Habría podido dudarse de ello, puesto que Santo Tomás clasifica la humildad entre las virtudes morales, aunque reconoce que un buen ciudadano no tiene por qué ser humilde, y que su único deber con respecto a la ciudad es mantenerse en su puesto y obedecer a las leyes [27], pero

de salvar al menos la moral. Quizá no se calcule exactamente lo que se arriesga en la partida. Ante todo se arriesga hacer aborrecibles las virtudes cristianas dejando su título a actos que las imitan desde fuera, pero cuya savia cristiana está agotada. No se puede "hacer la caridad" sin tener la caridad. Aún más, exigir del hombre virtudes cristianas en nombre únicamente de la moral, es imponer obligaciones sin fundamento. Pronto o tarde, los hombres se apercibirán de ello y estas falsas virtudes naturales se hundirán bajo una crítica que las auténticas virtudes cristianas tendrán que sufrir. El peligro será tanto más grave para la religión, cuanto que todo deber hacia Dios, cambiado su destino primero, es captado inmediatamente por un interés que lo explota. Cuando la moral cristiana busca mantenerse, aunque ya no sea por Cristo, solamente subsiste para que el Otro se aproveche de ella. Es entonces cuando a las virtudes cristianas se les reprocha no ser más que el opio del pueblo. Ciertamente, mientras siguen siendo cristianas, son otra cosa; desde que cesan de serlo, no se ve que puedan llegar a ser ninguna otra cosa. De cualquier manera que se examine el problema, desde el punto de vista de la apologética, la doctrina de Santo Tomás no parece aconsejar esta actitud. Hay en ella, totalmente contra la intención de los que la adoptan, pretexto para una corrupción de bienes de la cual basta que el cristianismo sea la primera víctima, para que se exponga aún más a aparecer su cómplice. Para tener derecho a rechazar este reproche, hay que recordar sin cesar a la sociedad humana que si quiere todavía las virtudes naturales de la moral cristiana, le será preciso continuar queriendo a Cristo.

27. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 161, 1, ad 5m.

toda conjetura es aquí supérflua, pues la objeción figura en la *Suma Teológica*, y la respuesta es tan formal como posible: «Parece que la humildad no forma parte de la moderación, o templanza. En efecto, la humildad concierne ante todo al respeto que somete al hombre a Dios. Ahora bien, tener a Dios por objeto pertenece a una virtud teologal; la humildad debe ser definida, por consiguiente, más bien como una virtud teologal que como una parte de la templanza, o moderación. Respondamos que las virtudes teologales, en cuanto que se relacionan con el fin último, que es el primer principio en el orden de lo deseable, son las causas de todas las demás virtudes *(sunt causae omnium aliarum virtutum)*. Que la humildad sea causada por el respeto a Dios, no impide que forme parte de la moderación, o templanza» [28]. Un caso perfectamente definido de virtud moral que debe su existencia a una virtud teológica.

Un caso análogo, pero no idéntico, es el de la virtud de la paciencia. Esta virtud, por modesta que parezca, es una de las que parece que hay que considerar de buen grado como más comunes, puesto que no son raras las ocasiones en que nos vemos forzados a ejercerla. Tal vez no se sabe bien en qué consiste, pues, salvo error, es la única virtud moral de la que Santo Tomás se preguntó, en un artículo de la *Suma* expresamente dedicado a esta cuestión, si se puede poseerla sin la gracia. Aquí también, observamos que se trata de una virtud moral propiamente dicha. Santo Tomás podía dudar de ello tanto menos cuanto que él mismo la une a la virtud cardinal de la fortaleza, basado en la autoridad de Cicerón, *De inventione rhetórica*, cap. 54: *Tullius ponit eam fortitudinis partem* [29]. Cicerón no sabía nada de la Encarnación ni de las virtudes teologales cuando hablaba de la paciencia, está claro que se trataba de una virtud natural. Santo Tomás lo tuvo tan en cuenta que se dirigió a sí mismo

28. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 161, 4, ad 1m. Se podría objetar que Santo Tomás considera aquí la humildad como una virtud moral infusa. Es posible, pero de ahí resultaría entonces que la humildad debería ser borrada del catálogo de las virtudes naturales y excluida de la moral. O es una virtud cristiana, o cesa de existir.

29. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 136, 4, ad *Sed Contra*.

esta objeción: «Entre los que no están en estado de gracia, algunos tienen más horror al mal del vicio que a los males corporales; de ahí que existan paganos que soportan muchos males para no traicionar a su patria o no cometer algún otro crimen. Esto es ser verdaderamente paciente. Por consiguiente, parece que se puede poseer la paciencia sin el concurso de la gracia.»

Como podía preveerse, Santo Tomás no ignoraba la historia de Horatius Cocles, aunque, si esta fortaleza de alma es lo que se denomina paciencia, hay que empezar por algo menos elevado. Se puede soportar una operación quirúrgica para salvar la propia vida; en un tiempo en el que se amputaba sin anestesia, el paciente que aceptaba la operación daba muestras de una cierta fortaleza de voluntad. ¿Era esto paciencia? Soportar el sufrimiento para curarse es amar lo suficiente el propio cuerpo como para aceptar el sufrimiento a fin de salvarlo. Llamemos a esto, si se quiere, resistencia *(tolerantia malorum).* Es bueno tenerla, pero es una virtud específicamente distinta de la de un héroe que acepta sufrir torturas para salvar, no su cuerpo, sino su país Soportar la muerte por el propio país es distinto que soportar el sufrimiento para evitar la muerte. Esto es lo que los Antiguos denominaban «paciencia», y no sin razón, pues, humanamente hablando, morir por la patria es el sacrificio más duro y más bello que un hombre pueda aceptar. Hagamos notar, sin embargo, que no se trata aquí todavía de una virtud sobrehumana. Al crear al hombre para vivir en sociedad, Dios lo hizo capaz de las virtudes naturales requeridas para que la sociedad subsista: *bonum politicae virtutis commensuratum est nature humanae.* Debe haber, pues, hombres naturalmente capaces de tales sacrificios; su voluntad puede esforzarse en ello, por lo demás, precisa Santo Tomás que no confunde a los héroes con la muchedumbre, no *absque auxilio Dei.* Ese auxilio divino que lleva la naturaleza a su límite, no es todavía la gracia, la cual permite que la naturaleza traspase sus límites. En cambio, es preciso tener esta gracia sobrenatural para ser capaz de sobrellevar todos los males, todos los sufrimientos, antes que perder la gracia. Preferir este bien sobrenatural a todos los bienes naturales es amar a Dios por encima de todas las cosas, en lo cual consiste la caridad. *Et ideo non est similis ratio;* por consiguiente, ya

no se trata aquí de la misma cosa: *patientia non potest haberi sine auxilio gratiae*, y la verdadera paciencia es esto [30].

Parece, pues, difícil, en la doctrina de Santo Tomás, aislar de la caridad sobrenatural las virtudes de la vida sobrenatural y de la vida social. La religión natural, que no es más que una virtud moral natural, no podría bastar para fijarlas en su perfección de virtudes. La vida religiosa sobrenatural es, pues, de hecho, la condición prácticamente necesaria de toda vida personal y de toda vida social fundadas en virtudes naturales plenamente dignas de este nombre. Esta vida religiosa es en nosotros la obra de la gracia. Esta participación de la vida divina es para el hombre el germen de una vida nueva. Desde el momento en que recibe este don gratuito, el hombre, este ente natural, tiene en él algo sobrenatural que le viene de Dios; este algo está en él, el hombre lo posee realmente, como aquello que le permitirá en adelante alcanzar el bien natural que es su fin último. Por la presencia y la vida en él de este principio, el hombre puede llevar en lo sucesivo una vida de participación en la vida divina. Es lo que se denomina la vida sobrenatural. Germen de esta vida, la gracia alcanza al hombre en lo más profundo que éste tiene, la esencia misma de su alma, cuya regeneración y recreación ella determina. No obstante, esta esencia del alma es la de un alma dotada de razón y de inteligencia; es en tanto que capaz de conocimiento intelectual, y, por ello, de amistad con Dios, como el alma humana es susceptible de este don sobrenatural y divino. Se comprende, pues, que al difundirse de la esencia del alma humana a sus diversas facultades, la gracia alcance en primer lugar la más alta de todas, esa facultad de conocer que es el intelecto, con la razón que no es más que su mismo movimiento. Aquello por lo que la naturaleza del hombre es una naturaleza inteligente, o, si se prefiere, la naturaleza del hombre en tanto que

30. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 136, 3, ad *Resp.* y ad 2m. Este artículo ha sido redactado además bajo la influencia directa de un escrito de San Agustín, al que Santo Tomás se refiere expresamente, el *De patientia*, en *Pat. lat.*, t. 40, col. 611-626. Cf. particularmente, *op. cit.*, XV, n. 12, col. 617-618, y cap. XVI, nn. 13-14, col. 618-619.

inteligente, se designa con el término pensamiento *(mens).* Por esta razón, a diferencia de los entes irracionales, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Puesto que ésta es una misma cosa con la racionalidad de su naturaleza, la cualidad de imagen de Dios es coesencial al hombre. Ser un pensamiento es ser naturalmente capaz de conocer y de amar a Dios. Esta aptitud forma una misma cosa con la naturaleza misma del pensamiento. Le es tan natural al hombre ser imagen de Dios como ser un animal racional, es decir, ser hombre. El efecto primero de la gracia es, pues, perfeccionar esta semejanza del hombre con Dios divinizando su alma, su pensamiento y, en consecuencia, toda su naturaleza [31]. A partir de este momento, el hombre puede amar a Dios con un amor digno de Dios, puesto que este amor es divino en su origen; Dios puede, por consiguiente, aceptar este amor; por la gracia de Dios, el hombre se ha hecho santo y justo a los ojos de Dios. La vida de la gracia consiste, pues, en el conocimiento y el amor de Dios por un alma racional que se ha hecho partícipe de la naturaleza divina y capaz, gracias a Dios, de vivir en sociedad con El [32].

El precepto de Sócrates, retomado y profundizado por el pensamiento cristiano, recibe aquí su pleno valor. El hombre tiene el deber de conocerse a sí mismo, de no equivocarse acerca de su propia naturaleza y de discernir, en esta naturaleza, lo que le confiere su eminente dignidad [33]. Es preciso que todos lo hagan. Por ser unidad sustancial de un intelecto y un cuerpo, el hombre es la frontera de dos mundos, el de lo inteligible, que alcanza por medio de la inteligencia, y el de la materia, que percibe por medio de la sensibilidad.

Para una sola vida natural de la que el hombre dispone, existen dos posibles maneras de utilizarla, según que escoja volverse hacia los inteligibles o hacia los cuerpos.

31. Acerca del conjunto de estos problemas teológicos, ver A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'experience mystique*, Paris, Gabalda, 2 vols., 1927.

32. Sobre la concepción tomista de la vida espiritual, ver A. GARDEIL, *La vraie vie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

33. Cf. *L' esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª ed., cap. XI, *Le socratisme chrétien*.

De hecho, la naturaleza exije que se mueva en uno u otro mundo. Tal como lo hemos descrito, el conocimiento humano sólo puede acceder a lo inteligible a través de lo sensible. El movimiento natural de la razón comienza necesariamente por orientarle al mundo los cuerpos, cuya existencia y cualidades percibimos a través de los sentidos, y cuya ciencia construimos progresivamente al determinar con una exactitud creciente la naturaleza y las leyes. Así se adquiere poco a poco el hábito, la virtud intelectual que ya hemos clasificado en su lugar con el hombre de ciencia. Por altas y perfectas que sean, todas las ciencias tienen esto en común, que se refieren a lo inteligible incluido en lo sensible. Incluso la matemática continúa ligada a lo sensible por su objeto, que es la cantidad. Pero la materia transcurre en el tiempo; se puede decir, por tanto, que todas las ciencias de la naturaleza se refieren a las cosas temporales. En tanto que la razón humana, que continúa siendo una y la misma, se ejercita en adquirir la ciencia, recibe el nombre de razón inferior, término que designa a la razón en el «empleo» *(officium)* que acabamos de definir[34]. En cambio, la razón puede volverse, en un esfuerzo del que no es incapaz, hacia el mundo de estas realidades suprasensibles que son Dios, el ente en tanto que ente, el bien, la verdad, y lo bello. Es éste el mundo de lo incorpóreo, lo intemporal, en una palabra, lo eterno. Puesto que su objeto se distingue específicamente del de las ciencias, hay que considerar como específicamente distinto del saber científico el conocimiento que podemos adquirir de él. Se le denomina sabiduría. El «empleo» que el hombre hace de su razón en tanto que trabaja por adquirir la sabiduría, como es la metafísica o, más todavía, la teología, se denomina «ra-

34. Sobre el origen agustiano de la distinción *ratio inferior et ratio superior*, ver *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 142. Santo Tomás se refiere a San Agustín, al que interpreta muy exactamente, en *Sum. theol.*, I, 79, 9, ad *Resp.* y ad 3m. La importancia del papel que esta distinción conserva en Santo Tomás, ha sido puesta en claro recientemente en un acuerdo espontáneo, por M. Jacques MARITAIN, *Science et sagesse*, pp. 257-267, y por el P. M.-D. CHENU, *Ratio superior et inferior, un cas de philosophie chrétienne*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 29 (194), pp. 84-89.

zón superior». Si se piensa que es gracias al intelecto por lo que el hombre está específicamente constituido en su dignidad propia, a imagen de Dios y superior al animal, se juzgará que debería volverse, como por una inclinación natural, hacia los objetos más nobles que pudiera conocer su intelecto. De derecho, debería ser así; que en la realidad suceda de otro modo, no es sino una señal más de esta ruptura de equilibrio que parece sufrir la naturaleza humana y que plantea al filósofo un problema cuya solución detenta el teólogo. Pero no es esto lo más grave. El hombre no se contenta con preferir la ciencia a la sabiduría, hasta el punto de creer siempre que comprende mejor lo superior cuando puede reducirlo a lo inferior; la ciencia incluso es también demasiado elevada para la mayor parte de nosotros. Lastrados por el temible peso de una sensibilidad sin control, son numerosos los que apenas perciben la llamada de la inteligencia y la razón. Su alma ha bajado al vientre. La profunda verdad del platonismo reencuentra aquí su pleno valor. Cuando un hombre ha puesto su intelecto en la tumba de su cuerpo, puede decirse con toda verdad que ya no se conoce a sí mismo. Ciertamente, se sabe siempre compuesto de un alma y un cuerpo, pero ha abdicado de su dignidad tan completamente que parece haber perdido hasta el recuerdo de ella. Al olvidarlo, se obnubila, pues lo que el hombre hace, es lo que hace en él el principio directivo del hombre, la *mens rationalis*, de la que no se puede ignorar su existencia y saber lo que es[35].

Al divinizar el alma humana, la gracia tiene precisamente por efecto, no solamente restablecer en provecho de lo eterno el equilibrio indebidamente roto en favor de lo temporal, sino también hacer brotar una vida nueva, gratuitamente dada a la naturaleza, y que, precisamente porque participa de lo divino, por derecho de nacimiento, se desplegará espontáneamente en el orden de lo eterno. Se la denomina «vida espiritual», expresión cuyo sentido fuerte implica la trascendencia absoluta respecto del cuerpo y del tiempo que es propia de las cosas divinas, y como es por la caridad como se realiza la par-

35. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 25, 7, ad *Resp.*

ticipación del hombre en lo divino, la vida espiritual es la vida sobrenatural divinizada por la caridad [36].

Parece que de ahí se debe partir para comprender la imbricación de las virtudes morales naturales en las virtudes morales infusas y las virtudes teologales, como quiso de modo manifiesto el autor de la *Suma Teológica*. Desintegrar las virtudes de este organismo teológico para reducirlas al estado de virtudes puramente naturales es un engaño, al menos si se quiere que la moral así obtenida pueda todavía apelar a Santo Tomás. Disociar las virtudes de la gracia no es llevarlas al estado de naturaleza, sino al estado de naturaleza caída; es hacerlas pasar de un estado teológico a otro. En concreto, es llevarlas a aquel de todos sus estados en el que la naturaleza es menos ella misma, al estar herida en sus posibilidades de obrar con vistas al bien y de proveerse de las únicas virtudes dignas de este nombre que pueden permitirle realizarse. Por esto, la moral natural que describe Santo Tomás es la de una naturaleza curada por la gracia y que reencuentra por fin su cuasi-plenitud en la vida divina que la habita en sus profundidades.

De ahí la imposibilidad de examinar la moral natural en una perspectiva auténticamente tomista sin relacionarla con la vida espiritual, cuyo fruto es su misma perfección. No podríamos poner demasiado en guardia a los que quisieran emprender su estudio contra el error fundamental que consiste en representarse cada virtud moral como si estuviera orlada por un doble teológico encargado de hacer mejor la misma cosa y de la misma manera. Las virtudes naturales continúan siendo lo que son, pero el que las tiene queda él mismo cambiado. La razón superior natural adquiere, pacientemente y por un largo esfuerzo, la virtud de la sabiduría, cima de la vida intelectual y de la vida moral. El que la posee es el sabio. Gracias a esta virtud intelectual, se ha hecho capaz de

36. La vida sobrenatural se desarrolla pues en el pensamiento *(mens)*. El hecho de que el sujeto de la caridad sea la voluntad (*Sum. theol.*, Iª IIªe, 24, I, ad *Resp.*) no se opone a ellos de ningún modo; puesto que la voluntad es un *appetitus intellectivus*, pertenece con pleno derecho al orden del pensamiento. La doctrina de la imagen de la Trinidad en el alma del hombre lo implica, además, manifiestamente.

conocer las cosas divinas y eternas según el recto juicio de una razón bien informada. En el alma del hombre regenerado por la gracia, el don sobrenatural de Sabiduría obra de modo totalmente distinto, pues, al divinizarla, emparenta el alma del sabio con las mismas cosas divinas. El don de Sabiduría no añade, por consiguiente, una razón superior a la razón superior natural, sino que hace que, al aplicarse a la investigación de lo divino, la razón se encuentre, por así decirlo, en su casa, sintiendo de un modo instintivo la verdad mucho antes de que la demostración la alcance, capaz de guiarla hacia aquélla si el hombre lo desea y, en muchas cosas, suficiente para dispensar de la demostración. La teología natural de un cristiano es la obra de una razón superior esencialmente idéntica a la de cualquier otro metafísico, pero penetrada por una profunda vida espiritual que la connaturaliza con las realidades de las que habla. Por esta razón habla mejor acerca de ellas [37].

Toda sabiduría es un conocimiento de las cosas divinas que permite juzgar sanamente sobre ellas. El don de Sabiduría habita, pues, el entendimiento, al que hace connatural con las cosas divinas haciéndolo participar en la luz y en la estabilidad de las ideas de Dios. Estas reglas «eternas», como gustaba denominarlas San Agustín, el sabio no hace sólo contemplar con su luz para conocer, las consulta también para obrar. En un alma a la que su vida espiritual emparenta con lo divino, el don de Sabiduría tiene, por tanto, una eficacia no solamente especulativa, sino práctica. No dirige únicamente la contemplación, sino también la acción [38].

37. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 45, 2, ad *Resp.* Santo Tomás usa en este texto de un ejemplo que se ha hecho clásico, y que ha vuelto a tomar a menudo. Hay dos maneras de hablar de la castidad; una es la del profesor de moral que conoce y enseña esta virtud porque posee la ciencia de la moral; otra es la del hombre casto que, aunque ignore la ciencia moral, juzga por instinto, y correctamente, de lo que es casto y de lo que no lo es. Juzga de ello "per quamdam connaturalitatem"; es así como el don de Sabiduría enriquece la razón superior, emparentándola con lo divino que es su objeto. Observar que este don pertenece a todo hombre que tiene la gracia y no está en estado de pecado mortal. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 45, 5, ad *Resp.*

38. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 45, 3, ad *Resp.* Cf. I, 64, 1, ad *Resp.*

Nada ilustra mejor el carácter «vital» de la espiritualidad que esta reivindicación, por la Sabiduría sobrenatural, de una función práctica. Considerada como virtud natural adquirida, la sabiduría es uno de estos hábitos intelectuales puramente especulativos, de los que Santo Tomás declara que *non perficiunt partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciunt, sed solam intellectivam*[39]. Constituida por conocimientos, la sabiduría tiene por función regular todos los demás conocimientos en cuanto tales, es decir, permitirnos contemplar la verdad, no hacer el bien. Es, pues, una virtud de la que el intelecto es, no solamente el asiento, sino también la causa. No sucede así con la Sabiduría infusa, don del Espíritu Santo. Su función propia no es hacernos ver en Dios los primeros principios del conocimiento, sino hacernos participar en ellos en tanto que son la misma verdad divina. Esta virtud sobrenatural no nos rescubre las Ideas, aquellas normas divinas según las cuales la razón humana juzga de todas las cosas; en resumen, esta virtud sobrenatural no constituye de ninguna manera una visión intelectual de la causa suprema que es Dios, sino que, por ser una participación vivida en Dios, nos permite escrutar a Dios y manejar los primeros principios del conocimiento con un entendimiento divinizado.

La raíz de esta Sabiduría es, por consiguiente, no tanto una intuición cognoscitiva como una comunión de la naturaleza cognoscente en lo divino. Su efecto, «la rectitud de un juicio que sigue las razones divinas», no está aquí producido por el hábito que tiene el metafísico de utilizar correctamente su razón en estas materias; la rectitud de su juicio le viene de más lejos, del parentesco sobrenatural que le hace miembro de la familia de las cosas divinas. Ahora bien, no existe ninguna otra cosa que pueda emperantar al hombre con Dios, que la caridad. Para «compadecerse» con lo divino, como decía Dionisio, es decir, en vez de contemplarlo desde fuera, para acogerlo en sí, impregnarse de él, empapar la propia sustancia de su sustancia, hay que amarlo con amistad: *compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quedem nos unit Deo.* He

39. *Sum. theol.,* Iª IIªe, 57, 1, ad *Resp.*

ahí por qué razón la Sabiduría sobrenatural, cuya esencia tiene asiento en el entendimiento, tiene sin embargo en la voluntad su causa. Esta causa es la Caridad [40].

Nacida de la caridad sobrenatural, que fija el alma en el fin último del hombre, la Sabiduría no tiene simplemente una función práctica particular, legítima únicamente en algunos casos definidos, pues por medio de ella la caridad alcanza, penetra y dirige todos nuestros actos, orientándolos hacia el Bien supremo que les es preciso alcanzar so pena de no ser sino actos fallidos. Por consiguiente, no se trata simplemente de un cambio general de intención. No se puede tomar la moral natural para incluirla tal cual en la moral cristiana. La caridad no deja una sola virtud moral en el estado en que la encuentra. No existe un solo acto moral que no se convierta por ella en *otro acto*, como puede asegurarse por una simple inspección de la metamorfosis que les hace sufrir la caridad [41].

Reducida a su fundamento último, esta virtud se apoya en el hecho, humanamente imprevisible e imposible, de que el hombre debe compartir un día la bienaventuranza eterna de Dios. Somos amigos de nuestros padres porque vivimos con ellos; podemos tener afecto por nuestros conciudadanos porque compartimos la misma vida nacional; por la gracia de la Encarnación que diviniza la naturaleza humana, podemos tener amistad con Dios porque podemos vivir con El. Tener una parte en la vida

40. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 45, 2, ad *Resp.*

41. Tal vez se esté interesado, debido a la luz que arroja esta tesis teológica sobre la profunda unidad del tomismo, por la posición adoptada por Santo Tomás respecto del problema clave que atraviesa toda la historia del cristianismo, comprendida la de la Reforma: la caridad es en el hombre el propio Dios, o un don sobrenatural creado por Dios. La primera hipótesis parece exaltar la caridad al más alto grado, pero, de hecho, tiene por resultado impedir que el acto de caridad sea realizado por el hombre mismo. La caridad no es ya entonces el principio, interior al hombre, de los movimientos de caridad que conducen la voluntad. En resumen, ésta no se mueve por *su* caridad, ya que no es movida más que por la caridad de Dios; por esta razón Santo Tomás establece la caridad como "aliquid creatum in anima": *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 2 ad *Resp.* Acerca del contexto histórico de estos problemas, ver P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, J. Vrin, 1935.

de Dios, tener para El un valor, contar algo en su vida, y saberlo, he aquí el principio mismo de nuestra amistad con El[42]. Ninguna otra virtud, incluso entre aquéllas que son dones gratuitos, puede compararse a ésta, porque ninguna alcanza a Dios con esta íntima profundidad. La fe y la esperanza nos permiten alcanzarle como causa de la verdad que revela y del bien que promete; por tanto, sólo nos permiten alcanzarle en cuanto causa de los dones que nos da, pero la caridad nos permite alcanzar a Dios mismo. Se cree la verdad de Dios; se espera de Dios la bienaventuranza; se cree y se espera incluso *en Dios* como sustancia y causa de la verdad revelada y de la bienaventuranza prometida, pero se ama a Dios por Dios y porque es Dios[43]. La caridad lo alcanza, y se detiene en El. No tiene nada más que esperar, puesto que ya tiene todo.

Un alma que vive la caridad sobrenatural no puede querer más que a Dios mismo, o, si quiere lo demás, no puede ser más que en unión de voluntad con El. Amar lo que Dios ama, como lo ama, es ese *eadem velle, eadem nolle* en que consiste la amistad. Ahora bien, como acabamos de decir, esta amistad se apoya en el hecho de que Dios comparte con el hombre un cierto bien, su bienaventuranza, que es El mismo. Por esta razón el hombre debe amar a Dios por encima de cualquier cosa, como la causa y la sustancia de su amistad con él. La caridad sobrenatural lleva así a su término la aspiración más profunda y más universal de la naturaleza. Todo movimiento natural es la operación de un cuerpo que, sabiéndolo o no, obra con miras a un cierto fin. Cada operación natural es, pues, la actualización de un deseo. Todo ama, lo que se mueve, e, incluso, lo que es movido. La piedra que cae, la llamada que se eleva, el árbol que crece, el animal en busca de su presa; viviente o no, cada ser se mueve por un amor, natural, si está privado de conocimiento, animal, si es un ente cognoscente. Dotado de inteligencia y de razón, el hombre es capaz de conocer que Dios existe, que nos ha creado e invitado a poseer en común con El todos estos bie-

42. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 23, 5, ad *Resp.*
43. *Ibid.*

nes. De ahí un amor natural del hombre por Dios, una especie de primera amistad natural, por la que el hombre ama naturalmente a Dios por encima de todas las cosas. Hay que decir más bien: amaría, pues la naturaleza del hombre no está ya intacta[44]. El primer efecto de la gracia es, pues, restaurar este amor natural a Dios por encima de todas las cosas, que, de ahora en adelante, se encontrará, no destruido, sino integrado en el amor sobrenatural del hombre a Dios. La amistad sobrenatural fundada en el hecho de compartir la bienaventuranza divina restituye al hombre la amistad natural que originariamente tenía con Dios. A partir de este momento, toda la moral resucita con el orden y la jerarquía de las virtudes que la componen. Pero no podría durar al margen de las condiciones que le han permitido renacer; para el hombre, en estado de naturaleza caída, únicamente la gracia hace posible la voluntad estable del bien, la cual, dentro de la naturaleza misma, no quiere más que la voluntad de Dios.

44. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 26, 3, ad *Resp.*

CAPITULO VI

EL FIN ULTIMO

El orden completo de las criaturas procede de una sola causa y tiende hacia un solo fin. Luego podemos esperar que el principio regulador de las acciones morales sea idéntico al de las leyes físicas; la causa profunda que hace que la piedra caiga, que la llama se eleve, que los cielos giren y que los hombres quieran es la misma; cada uno de estos seres solamente obra para alcanzar, a través de sus operaciones, la perfección que le es propia, y realizar por ello mismo su fin, que es representar a Dios: *unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem* [1]. No obstante, al definirse cada ser por una esencia propia, se debe añadir que tendrá su manera propia de realizar su fin común. Puesto que todas las criaturas, incluso aquellas que están desprovistas de intelecto, están ordenadas a Dios como a su último fin, y puesto que todas las cosas alcanzan su fin último en la medida en que participan en su semejanza, es preciso que las criaturas inteligentes alcancen su fin de una manera que les sea particular, es decir, por su operación propia de criaturas inteligentes y conociéndolo. Es, pues, inmediatamente evidente que el fin último de una criatura inteligente es conocer a Dios [2]. Esta conclusión es inevitable, y otros razonamientos tan directos podrían confirmarnos en el sentimiento de esta necesidad. No obstante, sólo estaremos íntimamente convencidos después de haber visto de qué modo este fin último recoge y ordena en sí todos los fines intermedios,

1. Ver más arriba, p. 260.
2. *Cont. Gent.*, III, 25.

y cómo todas las felicidades particulares no son más que las premisas de esta bienaventuranza.

El hombre, ser voluntario y libre, obra siempre, decíamos, con miras a un fin del que sus actos reciben su especificación, es decir, que se ordenan bajo especies diversas según los fines que constituyen a la vez el principio y el término[3]. Ahora bien, no es dudoso que exista, además de la multitud de fines particulares, un fin último de la vida humana tomada en su conjunto. En efecto, los fines están ordenados y son queridos los unos a causa de los otros, y si no hubiera fin último sería preciso necesariamente remontarse al infinito en la serie de los fines. Lo mismo que si la serie de motores y de móviles fuera infinita, nada sería deseado y ninguna acción llegaría a su término. Toda acción parte en efecto de un fin y descansa en él. Luego se debe conceder necesariamente que existe un último fin[4]. Resulta al mismo tiempo que todo lo que el hombre quiere, lo quiere con miras a este fin último. El último fin mueve, efectivamente, al apetito del mismo modo que el primer motor mueve a todos los demás móviles. Ahora bien, es evidente que cuando una causa segunda imprime un movimiento, no puede hacerlo más que en tanto que ella misma es movida por el primer motor. De igual modo, en consecuencia, los fines segundos no son deseables y no mueven al apetito más que en tanto que están ordenados al fin último que es el primero de todos los objetos deseables[5]. Veamos en qué consiste este último fin.

Si se quiere buscar bajo qué aspectos se lo representan los hombres, se encontrarán muy diversos y muy singulares. Riquezas, salud, poder, etc., todos los bienes del cuerpo, en una palabra, han sido considerados como constituyendo el Soberano Bien y el último fin. Pero son éstos otros tantos errores manifiestos. El hombre, en efecto, no es el fin último del universo; él es un ente particular, ordenado, como lo son todos los demás, con miras a un fin superior. La satisfacción o conserva-

3. *De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3, y qu. II, art. 3, ad *Resp.*
4. *Sum. theol.*, Iª IIªe, I, 4, ad *Resp.*
5. *In IV Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3, *Sum. theol.*, Iª IIªe, I, 6, ad *Resp.*

vación de su cuerpo no puede, pues, constituir el Soberano Bien y el último fin. E incluso, aunque concediéramos que el fin de la razón y de la voluntad humana fuera la conservación del ser humano, no se seguiría de ello sin embargo que el fin último del hombre consistiese en algún bien corporal. El ente humano está compuesto, en efecto, de un alma y de un cuerpo, y si es cierto que el ser del cuerpo depende del alma, no es cierto que, a la inversa, el ser del alma dependa del cuerpo. Por el contrario, es el cuerpo el que está ordenado con miras al alma, como la materia lo está respecto de la forma. En ningún caso el fin último del hombre, que es la bienaventuranza, podría ser considerado como situado en algún bien de orden corporal [6].

¿Está situado en la voluptuosidad o en algún otro bien del alma? Si designamos por el término *bienaventuranza* no la adquisición o la posesión de la bienaventuranza, que depende en efecto del alma, sino aquello msimo en lo que consiste la bienaventuranza, hay que decir que ésta no es ninguno de los bienes del alma, sino que subsiste fuera del alma e infinitamente por encima de ella. *Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam* [7]. Y es efectivamente imposible que el fin último del hombre sea el alma humana o cualquier cosa que le pertenezca. El alma, si la consideramos en sí misma, no está más que en potencia; su ciencia o su virtud tienen necesidad de ser llevadas de la potencia al acto. Ahora bien, lo que está en potencia está respecto de su acto como lo incompleto está respecto de lo completo; la potencia sólo existe con miras al acto. Es evidente, pues, que el alma humana existe respecto de otra cosa y que, en consecuencia, no es para sí misma su último fin. Pero es mucho más evidente todavía que ningún bien del alma humana constituye el Soberano Bien. El Bien que constituye el fin último no puede ser más que el bien perfecto y que satisface plenamente el apetito. Pero el apetito humano que es la voluntad, tiende, así como hemos establecido, hacia

6. *Cont. Gent.*, III, 32. *Comp. theol.*, II, 9. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 2, 5, ad *Resp.*
7. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 2, 7, ad *Resp.*

el bien universal. Por otra parte, es claro que todo bien inherente a un alma finita como la nuestra es, por ese mismo hecho, un bien finito y participado. Luego es imposible que ninguno de estos bienes pueda constituir el Soberano Bien del hombre y llegar a ser su último fin. Digamos además que, de manera general, la bienaventuranza del hombre no puede consistir en ningún bien creado. Esta no puede residir, decíamos, más que un bien perfecto y que satisfaga plenamente el apetito —no sería realmente el fin último si, una vez adquirida, dejara todavía algo por deesar—, y puesto que nada puede satisfacer plenamente la voluntad humana, a no ser el bien universal, que es su objeto propio, es preciso necesariamente que todo bien creado y participado sea impotente para constituir el Soberano Bien y el último fin. Unicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre [8], como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes.

Sabemos en dónde reside la bienaventuranza; intentemos determinar cuál es su esencia. Y he aquí la exacta determinación de esta cuestión. El término *fin* puede recibir dos sentidos. Puede designar la cosa misma que se quiere obtener; así es como el dinero es el fin que persigue el avaro. Pero también puede designar la adquisición, la posesión, o finalmente, el uso y disfrute de lo que se desea; de este modo es como la posesión del dinero es el fin que persigue el avaro. Estos dos sentidos deben distinguirse igualmente en lo que concierne a la bienaventuranza. Sabemos lo que es en el primer sentido, a saber, el bien increado que llamamos Dios y que solamente El, por su infinita bondad, puede saciar perfectamente la voluntad del hombre. Pero en qué consiste la bienaventuranza, si la tomamos en el segundo sentido, es eso lo que debemos examinar ahora.

Y resulta en primer lugar que, examinada bajo este aspecto, la bienaventuranza es un bien creado. Sin duda, la causa u objeto de la bienaventuranza es, así como hemos establecido, algo increado. Pero la esencia misma de la bienaventuranza, es decir, la adquisición por

8. *Cont. Gent.*, IV, 54, *Sum. theol.*, Iª IIªe, 2, 8, ad *Resp. Compend. theol.*, I, 108, y II, 9.

el hombre y el disfrute del fin último, necesariamente es algo humano y, en consecuencia, algo creado [9]. Podemos añadir que este algo es una operación y un acto, puesto que la bienaventuranza constituye la perfección superior del hombre y la perfección implica el acto como la potencia implica la imperfección [10]. Y podemos añadir finalmente que esta operación es la del intelecto humano, con exclusión de toda otra potencia del alma. No se podría pretender, en efecto, que la bienaventuranza pueda ser reducida a una operación del alma sensitiva. Hemos establecido que el objeto mismo de la bienaventuranza no reside en los bienes corporales; ahora bien, estos bienes son los únicos que las operaciones sensitivas del alma pueden alcanzar: luego éstas son radicalmente impotentes para conferirnos la bienaventuranza [11]. Pero resulta por otra parte que, del intelecto y la voluntad que constituyen la parte racional de nuestra alma, el intelecto es la única potencia que pueda captar, en una aprehensión inmediata, el objeto de nuestra bienaventuranza y nuestro último fin. Distingamos en el seno de la bienaventuranza lo que constituye su esencia misma, y la delectación que se añade siempre a ella, pero que, por relación a la bienaventuranza considerada en sí misma, en último análisis no constituye más que un simple accidente [12]. Establecido esto, resulta manifiesto que la bienaventuranza no puede consistir, esencialmente, en un acto voluntario. Todos los hombres desean efectivamente su fin último, cuya posesión representa para ellos el supremo grado de perfección y, en consecuencia, la bienaventuranza, pero no pertenece a la voluntad aprehender un fin. La voluntad tiende hacia los fines ausentes cuando los desea y hacia los presentes cuando se complace y deleita reposando en ellos. Ahora bien, resulta que desear un fin no es aprehenderlo; es simple-

9. *Sum. theol.*, I, 26, 3, ad *Resp.* y I^a II^{a}e, 3, 1, ad *Resp.*
10. *Sum. theol.*, I^a II^{a}e, 3, 2, ad *Resp.*
11. *Cont. Gent.*, III, 33, *Sum. theol.*, I^a II^{a}e, 3, 3, ad *Resp.* *Compend. theol.*, II, 9.
12. Observamos además que si la bienaventuranza no consiste en la delectación que la acompaña, ésta, no obstante, está necesariamente junto a la bienaventuranza. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^{a}e, 4, I, ad *Resp.*

mente moverse hacia él. Y en cuanto a la delectación, no surge en la voluntad más que en razón de la presencia misma del objeto. En otros términos, la voluntad no se deleita en un objeto más que con la condición de que esté presente y no es preciso razonar como si el objeto se hiciera presente porque la voluntad se deleita en él. La esencia misma de la bienaventuranza consiste, pues, en un acto del intelecto; únicamente la delectación que le acompaña puede considerarse como un acto de la voluntad [13].

Las argumentaciones que preceden suponen todas este principio: si la bienaventuranza del hombre puede ser adquirida por una operación del hombre, no podría serlo más que por la más perfecta y la más alta de sus operaciones. Este mismo principio nos permite afirmar también que la bienaventuranza debe consistir en una operación del entendimiento especulativo más bien que del entendimiento práctico. La potencia del intelecto más perfecta es efectivamente aquélla cuyo objeto es el más perfecto, a saber, la esencia de Dios. Ahora bien, esta esencia es el objeto del intelecto especulativo, no del intelecto práctico. El acto que constituye la bienaventuranza debe ser, pues, de naturaleza especulativa, y esto equivale a decir que este acto debe ser una contemplación [14]; pero queda todavía por precisar todavía su objeto. ¿Consistiría esta contemplación, origen de la bienaventuranza, pongamos por caso, en el estudio y la consideración de las ciencias especulativas? Para responder a esta cuestión, debemos distinguir entre las dos bienaventuranzas que son accesibles al hombre, una perfecta, la otra imperfecta. La bienaventuranza perfecta es la que alcanza la esencia verdadera de la bienaventuranza; la imperfecta no la alcanza, pero participa, en algunos puntos particulares, de algunos de los caracteres que definen la verdadera bienaventuranza. Ahora bien, es cierto que la verdadera bienaventuranza no puede reducirse, en su esencia misma, al conocimiento de las ciencias especulativas. Cuando consideramos las ciencias especulativas, el

13. *Cont. Gent.*, III, 26, *Sum. theol.*, I, 26, 2, ad 2m, y Iª IIªe, 3, 4, ad *Resp. Quodlib.*, VIII, 9, 1.
14. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 3, 5, ad *Resp.*

alcance de nuestra mirada no podría extenderse más allá de los primeros principios de estas ciencias; pues la totalidad de cada ciencia está virtualmente contenida en los principios de los que se deduce. Ahora bien, los primeros principios de las ciencias especulativas son conocidos por nosotros solamente gracias al conocimiento sensible; la consideración de todas las ciencias especulativas no puede elevar, pues, nuestro intelecto más allá del punto a donde el conocimiento de las cosas sensibles puede conducirlo. Luego basta examinar si el conocimiento de lo sensible puede constituir la bienaventuranza superior del hombre, es decir, su más alta perfección. Y se muestra inmediatamente que no. Lo superior no encuentra su perfección en lo que le es inferior en tanto que tal. Lo inferior no puede contribuir a la perfección de lo que le es superior más que en la medida en que participa, por miserablemente que sea, en una realidad que le excede y que excede igualmente a aquello a lo que aporta alguna perfección. Ahora bien, es manifiesto que la forma de la piedra, por ejemplo, o de cualquier objeto sensible es inferior al hombre. Luego si en el conocimiento sensible, la forma de la piedra confiere el intelecto humano alguna perfección, no es en tanto que es simplemente la forma de la piedra, sino en tanto que esta forma participa en alguna realidad de un orden superior al intelecto humano: la luz inteligible, por ejemplo, o cualquier cosa del mismo género. Todo conocimiento capaz de conferir al intelecto humano alguna perfección supone, pues, un objeto superior a este intelecto, y esto es verdad de modo eminente respecto del conocimiento humano absolutamente perfecto, el cual le conferiría la contemplación beatífica. Recogemos aquí el beneficio de las conclusiones a las que habíamos llegado en lo que toca al valor y alcance del conocimiento humano. Lo sensible es su objeto propio; luego no es en la consideración de lo sensible, al cual se limitan las ciencias especulativas, donde el intelecto humano puede encontrar la bienaventuranza y su más alta perfección [15]. Pero en ella puede encontrar la bienaventuranza imperfecta, la única que además nos es accesible aquí, abajo.

15. *Cont. Gent.*, III, 48, *Sum. theol.*, Iª IIªe, 3, 6, ad *Resp.*

Lo mismo que las formas sensibles participan por cierta semejanza de las sustancias superiores, de igual modo, la consideración de las ciencias especulativas es una especie de participación en la verdadera y perfecta bienaventuranza[16]. Por ellas, en efecto, nuestro intelecto es conducido de la potencia al acto, aunque no lo conduzcan hasta su completa y última actualidad.

Es decir, la bienaventuranza esencial y verdadera no es de este mundo; no puede encontrarse más que en la clara visión de la esencia de Dios. Para descubrir la verdad de esta conclusión es importante tener presentes en el pensamiento los dos siguientes principios. El primero es que el hombre no es perfectamente feliz todo el tiempo que le queda algo por desear y buscar. El segundo es que la perfección de una potencia se mide siempre por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del intelecto es el *quod quid est*, es decir, la esencia de la cosa. La perfección del intelecto se mide, pues, por su conocimiento más o menos profundo de la esencia de su objeto. Si, por ejemplo, un cierto intelecto conoce la esencia de algún efecto, sin que el conocimiento de este efecto le permita conocer la esencia de lo que es su causa, se podrá decir que conoce la existencia de esta causa, pero no que conoce su naturaleza, el *an sit* no el *quid est;* en una palabra, no se podrá decir pura y simplemente que conoce esta causa. Subsiste, pues, en el hombre que conoce y que sabe que este efecto tiene una causa un deseo natural de conocer lo que esta causa es. Tal es el origen de esta curiosidad y de este asombro que, según el filósofo, están en el origen de toda búsqueda. Si alguien ve un eclipse de sol, juzga inmediatamente que este hecho tiene una causa; pero como ignora cuál es su causa, se asombra y, en cuanto que se asombra de ello, la busca; y esta búsqueda sólo tendrá fin cuando haya descubierto, en su esencia misma, la causa de este fenómeno. Recordemos ahora lo que el intelecto

16. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 3, 5, ad *Resp.*, y 6, 3, ad *Resp.* "Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt últimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi". *De Veritate*, XX, 3, ad *Resp.*

humano conoce de su creador. Hemos podido ver que, propiamente hablando, el intelecto no conoce otras esencias que las de algunos objetos sensibles y creados, y de ahí se eleva a saber que Dios existe, pero sin alcanzar nunca en su perfección la esencia misma de la causa primera [17]. El hombre experimenta el deseo natural de conocer plenamente y de ver directamente la esencia de esta causa; pero aunque desea naturalmente la visión de Dios, es incapaz de elevarse hasta El por sí mismo. El fin último del hombre es un fin natural que únicamente la gracia permite conocer de modo distinto y alcanzar. Al crear libremente sustancias intelectuales, Dios no podía tener otro fin que elevarlas a la visión beatífica, la única capaz de colmar el deseo natural de ver el Ser, que es su objeto [18].

Esta bienaventuranza, trascendente al hombre y a la naturaleza, no es sin embargo un término adventicio imaginado para poner de acuerdo la moral con la religión; entre la bienaventuranza terrestre, que nos es accesible aquí abajo, y la celeste a la que estamos llamados, hay acuerdo íntimo y continuidad de orden [19]. El fin último no es la negación de nuestros fines humanos, por el contrario los recoge sublimándolos, y nuestros fines humanos son a su vez como otras tantas imitaciones parciales y sustitutos imperfectos de nuestro último fin. No

17. *Sum. theol.*, I, 12, 1, Iª IIªe, 3, 8, ad *Resp.* Cf. *De Verit.*, VIII, 1, ad *Resp. Quodlib.*, X, qu. 8, ad *Resp.* Cf. *Contra Gentiles*, III, 37.

18. Esto es lo que prueba la *posibilidad* natural de la visión beatífica, aunque la actualización de esta posibilidad natural (ligada a la naturaleza del intelecto) no sea realizable más que por la gracia: "Omnis intellectus *naturaliter desiderat divinae substantiae visionem.* Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus (ángel u hombre) potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae". *Cont. Gent.*, III, 57. Una vez más, la gracia perfecciona la naturaleza (y la fe perfecciona la razón) no la suprime.

19. Ver todo el capítulo de *Cont. Gent.*, III, 25, cuyo título basta para definir la posición de Santo Tomás: "Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae". Ahora bien, como se va a ver: "est igitur ultimus finis *totitus hominis* et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus". *Ibid.*

hay una sola cosa que desemos cuyo deseo, interpretado y regulado por la razón, no pueda recibir una significación legítima. Aquí abajo deseamos la salud y los bienes del cuerpo; pero la salud y la perfección del cuerpo son en efecto condiciones favorables para las operaciones del conocimiento a través de las cuales alcanzamos la más perfecta felicidad humana. En esta vida deseamos los bienes exteriores, tales como los de la fortuna; pero es porque nos permiten vivir y llevar a cabo las operaciones tanto de la virtud contemplativa como de la virtud activa; si no son, pues, esenciales a la bienaventuranza, al menos son sus instrumentos. Aquí abajo deseamos también la compañía de nuestros amigos, y tenemos razón, pues si se trata de la felicidad de la vida presente, el hombre feliz tiene necesidad de amigos: no a fin de obtener utilidad de ellos: el sabio se basta a sí mismo; no a fin de obtener placeres: el sabio encuentra el placer perfecto en el ejercicio de la virtud; sino a fin de tener una materia sobre la que pueda ejercerse su virtud misma. Sus amigos le sirven para recibir sus favores, son el terreno sobre el que se despliega la perfección de su virtud. De modo inverso, decíamos, todos los bienes se vuelven a encontrar ordenados y sublimados en la bienaventuranza celeste. Incluso cuando ve a Dios cara a cara en la visión beatífica, incluso cuando el alma se ha hecho parecida a alguna Inteligencia separada, la bienaventurnza del hombre no es la de un alma totalmente separada del cuerpo. Es el compuesto el que volvemos a encontrar hasta en la gloria del cielo: *cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfecto animae naturalem ejus perfectionem excludat.* Antes de la bienaventuranza, el cuerpo es el ministro del alma y el instrumento de las operaciones inferiores que nos facilitan su acceso; durante la bienaventuranza, es el alma, por el contrario, la que recompensa a su servidor, le confiere la incorruptibilidad y le hace participar de su inmortal perfección: *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur*[20]. Unida a este cuerpo en otro tiempo animal y al que su gloria espiritualiza, el alma no tie-

20. *Sum. theol.*, Iª IIªe, 4, 6, ad *Resp.*

ne ya que procurarse bienes materiales ordenados aquí abajo con miras a nuestra vida animal; incluso ya no tiene necesidad más que de su amigo Dios, que la conforta con su eternidad, su verdad y su amor. Quizás, sin embargo, no nos está prohibido creer que la alegría del cielo no es una alegría solitaria y que la bienaventuranza celeste, llevada a cabo por la visión que los bienaventurados tienen de su alegría recíproca, se embellece todavía con una eterna amistad[21]. De este modo, el tomismo continúa la naturaleza por lo que está por encima de la naturaleza, pues, después de haber asignado la descripción del hombre total, y no solamente del alma humana, como objeto inmediato de la filosofía, es del hombre total, y no simplemente del alma humana, del que define el destino. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal como la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre completo.

21. *Sum .theol.*, Iª IIªe, 4, 8, ad *Resp.*

CAPITULO VII

EL ESPIRITU DEL TOMISMO

Hemos recogido hasta aquí un cierto número de opiniones sobre los problemas más importantes abordados por la filosofía tomista, y, al discutir estos problemas, nos hemos esforzado por mostrar el nexo que asegura la continuidad de sus soluciones. Quizás no sea inútil al llegar al término de esta exposición echar una mirada de conjunto al camino recorrido y extraer, con la mayor precisión posible, lo que hay de constante en la actitud filosófica de Santo Tomás de Aquino.

Sin duda hemos observado, o al menos sentido, el carácter poderosamente unificado de la doctrina; ésta constituye una explicación total del universo considerada desde el punto de vista de la razón. Este carácter se debe, ante todo, a que la trama del tomismo está completamente tejida de un pequeño número de principios que se cruzan perpetuamente y quizá incluso, en el fondo, a que toda ella se sirve de los diversos aspectos de una misma idea, la idea de ente. El pensamiento humano sólo se satisface cuando se apodera de una existencia; ahora bien, un ente no reduce jamás nuestro intelecto a la constatación estéril de un dato, por el contrario le invita a darle la vuelta y solicita nuestra actividad intelectual por la multiplicidad de aspectos que le descubre. En tanto que este ente no se distingue de sí mismo, es uno, y en este sentido se puede decir que el ente y el uno se convierten, pues ninguna esencia puede dividirse sin perder simultáneamente su ser y su unidad. Pero a partir del hecho de que un ente se presenta por definición como inseparable de sí mismo, el intelecto determina el fundamento de la verdad que se puede afirmar de él: decir la verdad será decir lo que es

y atribuir a cada cosa el ser mismo que la define; luego el ser de la cosa es el que define la verdad de la cosa, y es la verdad de la cosa la que funda la verdad del pensamiento. Pensamos la verdad que concierne a una cosa cuando le atribuimos el ser que es; de este modo, el acuerdo se establece entre nuestro pensamiento y su esencia, y es este acuerdo el que funda la verdad de nuestro conocimiento, lo mismo que el acuerdo íntimo que subsiste entre su esencia y el pensamiento eterno que Dios tiene de ella, funda la verdad de la cosa fuera de nuestro pensamiento. La línea de las relaciones de verdad no es, pues, más que un aspecto de la línea de relaciones de ser. Sucede exactamente lo mismo en lo que concierne al bien. Todo ente es el fundamento de una verdad en tanto que cognoscible, pero en tanto que se define por una cierta cantidad de perfección, y en consecuencia en tanto que es, es deseable y se nos ofrece como un bien; de ahí el movimiento que se desarrolla en nosotros para adueñárnoslo cuando nos encontramos en su presencia. Así se determina el ente, sin que se le añada nada exterior, en su unidad, su verdad y su bondad; cualquiera que sea la relación de identidad que nuestro pensamiento pueda afirmar en uno cualquiera de los momentos de la síntesis que constituye el sistema, cualquiera que sea la verdad que establezcamos o el bien que deseemos, nuestro pensamiento se refiere siempre al ente para ponerlo de acuerdo consigo mismo, para asimilar su naturaleza de un modo cognoscitivo o gozar de su perfección por modo de voluntad.

Pero el tomismo no es un sistema, si se entiende por ello una explicación global del mundo, que se deduciría o construiría al modo idealista, a partir de principios establecidos *a priori*. El ente no es una noción cuyo contenido pueda ser definido de una vez por todas y establecido *a priori;* no hay una única manera de ser y estas maneras exigen ser constatadas. La que nos está dada de modo más inmediato es la nuestra y la de las cosas corporales en medio de las cuales vivimos. Cada uno de nosotros es, pero de un modo incompleto y deficiente; en el campo de experiencia que nos es directamente accesible solamente encontramos compuestos sustanciales análogos a nosotros, formas ligadas a materias por un nexo tan indisoluble que es esa misma ligazón la que de-

fine a estos entes y que la acción creadora de Dios, cuando los pone en la existencia, desemboca directamente en la unión de materia y forma que los constituye. Ahora bien, por imperfecto que sea un ente de este género, posee una cierta perfección en la medida en que posee el ser; en él descubrimos ya las relaciones trascendentales que le son inseparables y que hemos definido, pero constatamos al mismo tiempo que, por una razón cuya profunda naturaleza queda por determinar, estas relaciones no son fijas, precisas, definidas. Es un hecho de experiencia que todo transcurre como si tuviéramos que luchar por determinar estas relaciones en lugar de gozar tranquilamente de ellas como de un bien dado. Somos, y somos idénticos a nosotros mismos, pero no completamente. Una especie de margen nos impide llegar a nuestra propia definición; ninguno de nosotros realiza plenamente la esencia humana, ni incluso la noción completa de su propia individualidad; de ahí deriva, en lugar de una simple manera de ser, ese esfuerzo permanente por mantenerse en el ser, por conservarse, por realizarse. Así sucede en todos los entes sensibles que descubrimos alrededor de nosotros; el mundo está perpetuamente trabajado por fuerzas, lo mismo que el hombre está sin cesar en camino para pasar de un estado a otro.

La constatación de este devenir está formulada en la distinción de la potencia y el acto, que rige en todos los entes dados en nuestra experiencia y que no pretende otra cosa que formular esta experiencia. Como había hecho Aristóteles, que advierte la universalidad de su aplicación y la imposibilidad de definirla, Santo Tomás utiliza de buen grado esta distinción que tampoco explica. Es una especie de postulado, una fórmula en la que se inscribe un hecho, la aceptación de una propiedad, esta vez no ya del ente en tanto que tal, sino del modo de ser definido que se nos da en la experiencia. Toda esencia que no realiza completamente su definición es acto en la medida en que la realiza, potencia en la medida en que no la realiza, privación en cuanto padece el no realizarla. En tanto que es en acto, es el principio activo que originaría el movimiento de realización; y todas las tentativas de este género partirán de la actualidad de la forma; ella es el origen del movimiento, la razón del devenir, y causa. Por consiguiente, aquí también

la razón última de todos los procesos naturales que percibimos es lo que hay de ser en las cosas; es el ente en tanto que tal el que comunica su forma como causa eficiente, el que produce el cambio como causa motriz y le otorga una razón de producirse como causa final. Entes que se mueven sin cesar por una necesidad innata de salvarse y de completarse, he ahí lo que nos está dado.

Ahora bien, podemos reflexionar sobre una experiencia de este tipo sin darnos cuenta de que no contiene la razón suficiente de los hechos que despliega ante nuestros ojos. Este mundo del devenir que se agita para encontrarse, estas esferas celestes que se buscan perpetuamente en cada uno de los puntos sucesivos de sus órbitas, estas almas humanas que captan el ser y lo asimilan por su intelecto, estas formas sustanciales que buscan continuamente nuevas materias en las que realizarse, no contienen en sí mismas la razón de lo que son. Si tales entes se explicaran por sí mismos, no les faltaría nada o, a la inversa, sería preciso que nada les hiciera falta para que se explicaran por sí mismos, pero en tal caso también dejarían de moverse para buscarse, reposarían en la integridad de su esencia por fin realizada, dejarían de ser lo que son.

En consecuencia, es fuera del mundo de la potencia y del acto, por encima del devenir y en un ser que sea totalmente lo que es, donde debemos buscar la razón suficiente del universo. Pero este ser cuya existencia es concluida por el pensamiento es manifiesto que debe tener una naturaleza diferente a la del ser que percibimos, pues si no fuera distinto que el ser dado en la experiencia no ganaríamos nada determinando su existencia. El mundo del devenir postula, pues, un principio sustraído al devenir y situado totalmente fuera de él. Pero en ese caso se plantea un nuevo problema: si el ser postulado por la experiencia es radicalmente diferente del que nos está dado, ¿de qué modo podremos conocerlo a partir de esta experiencia y en qué podrá, incluso, servirnos para explicarla? Jamás se podrá deducir ni inferir a partir de un ente otro que no existe en el mismo sentido que el primero. Y, en efecto, nuestro pensamiento no bastaría nunca para concluirlo si la realidad en la que estamos metidos no constituyera, por su estructura jerárquica y analógica, una especie de escala ascendente que nos lleva

a Dios. Precisamente porque toda operación es la realización de una esencia y toda esencia es una cierta cantidad de ser y perfección, el universo se nos presenta como una sociedad de superiores e inferiores, al situar de modo inmediato la propia definición de cada esencia a ésta en el rango que le conviene dentro de los grados de esta jerarquía. Explicar la operación de un individuo no requiere, por tanto, únicamente la definición de este individuo, hace falta también alegar la definición de la esencia que encarna de manera deficiente; y la misma especie no se basta, puesto que los individuos que la encarnan se agitan sin cesar para realizarla; por consiguiente, será preciso o bien renunciar a dar cuenta de ella, o bien buscar su razón suficiente por encima de ella, en un grado superior de perfección.

A partir de este momento, el universo se presenta esencialmente como una jerarquía y el problema filosófico consistirá desde ese momento en señalar su exacta ordenación, situando cada clase de entes en su verdadero grado. Para llegar a ello nunca hay que perder de vista un principio de un valor universal: el más o el menos sólo pueden valorarse y situarse por relación al máximo; lo relativo, por relación al absoluto. Entre Dios, que es el ser puro y simple, y la nada absoluta se sitúan las inteligencias puras que son los ángeles, *prope Deus,* y las formas materiales, *prope nihil;* entre el ángel y la naturaleza material se inserta, por otra parte, la criatura humana, frontera y línea de horizonte entre los espíritus y los cuerpos, de suerte que el ángel disminuye la infinita distancia que separa al hombre de Dios, así como el hombre colma el intervalo que separa al ángel de la materia. A cada uno de estos grados corresponde un modo de operación que le es propio, puesto que cada ente obra en cuanto que es en acto y su grado de actualidad se confunde con su grado de perfección. La jerarquía ordenada de los entes se completa de este modo por medio de la jerarquía ordenada de sus operaciones, lindando siempre lo inferior del grado superior con la cima del gado inferior; el principio de continuidad contribuye, pues, a precisar y determinar el principio de perfección. En realidad, estos dos principios expresan simplemente la ley superior que rige la comunicación del ser. No hay más ser que el ser divino, del cual partici-

pan todas las criaturas, y las criaturas no difieren unas de otras más que por la dignidad más o menos eminente del grado de participación que realizan [1]. En consecuencia, es necesario que su perfección se mida por la distancia que les separa de Dios y que diferenciéndose de él, se jerarquicen.

Pero si esto es así, únicamente la analogía permitirá a nuestra inteligencia concluir un Dios trascendente a partir de lo sensible y únicamente ella también permitirá explicar que el universo mantenga su ser gracias a un principio trascendente sin confundirse con él ni añadirse a él. La semejanza de lo análogo debe explicarse y solamente puede explicarse por lo que el análogo imita: *non enim ens de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam, et sic oportet fieri reductionem in unum* [2]. Pero al mismo tiempo que posee lo suficiente del ser de su modelo como para requerirlo como causa, lo posee de una manera tal que el ser de esta causa no está comprometido en el suyo. Y por esta razón, al significar la palabra ser dos modos de existencia diferentes según que se aplique a Dios o a las criaturas, no podría plantearse ningún problema de adición o sustracción por su causa. El ser de las criaturas no es más que una imagen, una imitación del ser divino; lo mismo que alrededor de una llama se encienden reflejos, se multiplican, decrecen y extinguen sin que la sustancia de la llama sea afectada por ello, de igual modo las semejanzas que libremente crea la sustancia divina deben todo el ser que tienen a esta sustancia, subsisten solamente por ella y, no obstante, no toman nada de un modo de ser por sí que no es el suyo, ni le añaden nada ni apartan de él la menor parcela. Estos dos principios de la analogía y de la jerarquía, que permiten explicar la criatura por un Creador no obstante trascendente, permiten también mantenerlos en relación y tender lazos que se convertirán en los principios constitutivos de las esencias creadas y las leyes de su explicación. Cualquiera que pueda ser ulte-

1. "Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est". *Sum. theol.*, I, 44, 1, ad *Resp.*

2. *Cont. Gent.*, II, 15.

riormente la física de las cosas, deberá subordinarse necesariamente a una metafísica de las esencias y de la cualidad. Si las criaturas son por su origen radical semejanzas, hay que lograr que la analogía explique la estructura del universo como explica su creación. Dar cuenta de la operación de un ente, será siempre mostrar que se funda en su esencia, y dar razón suficiente de esta esencia, será mostrar que una semejanza determinada del acto puro, que corresponde exactamente a lo que esta esencia, debía tener su puesto dentro de nuestro universo. ¿Por qué razón, en definitiva, estaría requerida tal semejanza determinada por un universo como el nuestro? Las imitaciones de un modelo cualquiera no pueden ser esencialmente diferentes más que a condición de ser más o menos perfectas; un sistema finito de imágenes de un ser infinito deberá presentar, por consiguiente, todos los grados reales de semejanza que pueden situarse entre los límites asignados a este sistema por la libre elección del creador: la explicación metafísica de un fenómeno físico lleva a señalar el lugar de una esencia en el seno de una jerarquía.

En este sentido, el de la jerarquía, se ha reconocido la influencia ejercida por el Pseudo-Dionisio sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Esta es innegable, y es lo que explica, en cierta medida, que se haya querido alinear al autor de la *Suma Teológica* entre los discípulos de Plotino. Pero esta tesis solamente es aceptable si se limita exactamente su alcance. El Aeropagita proporciona el marco de la jerarquía, implanta profundamente en el pensamiento la necesidad de esta jerarquía, hace que ya no se pueda dejar de considerar al universo como una jerarquía; pero deja a Santo Tomás la tarea de completarla e, incluso cuando asigna sus grados, ignora la ley que rige su orden y su repartición. Por otra parte, ¿se puede decir que el contenido de esta jerarquía universal, haya sido concebido por el autor de las dos Sumas con un espíritu neoplatónico? Si se exceptúa, aunque con numerosas reservas, lo que concierne a los espíritus puros, se percibe fácilmente que no hay nada de ello. El Dios de Tomás de Aquino teólogo es el mismo que el de San Agustín, y no basta que San Agustín haya sido influido por el neoplatónico para que su Dios se confunda con el de Plotino. Entre la especulación ploti-

niana y la teología de los Padres de la Iglesia ha venido a interponerse Jehovah, Dios personal, que obra por inteligencia y voluntad, que pone libremente fuera de sí el universo real escogido por su sabiduría entre la infinidad de universos posibles. De este universo libremente creado al Dios creador hay un abismo infranqueable y ninguna otra continuidad que la del orden. Propiamente, el mundo es una discontinuidad ordenada. ¿Cómo no ver que estamos aquí en las antípodas de la filosofía neoplatónica? Hacer de Santo Tomás un plotiniano, o incluso un plotinizante, es confundirlo con los discípulos de Avicena y Averroes, es decir, con los adversarios que más enérgicamente combatió.

La distancia entre las dos filosofías no es menos sensible si pasamos de Dios al hombre. Hemos dicho que el Dios de Santo Tomás de Aquino no es el Dios de Plotino, sino el Dios cristiano de Agustín; podemos añadir que el hombre de Santo Tomás no es el hombre de Plotino, sino el hombre de Aristóteles. La oposición es particularmente neta en lo que concierne a este problema central: las relaciones del alma y del cuerpo y la doctrina del conocimiento que resulta de ellas. Por una parte, afirmación de una extrema independencia y de una aseidad casi completa del alma, lo que permite la reminiscencia platónica e incluso la vuelta momentánea al Uno por unión estática; por otra parte, afirmación muy enérgica de la naturaleza física del alma y cuidado vigilante por cerrar todas las vías que conducirían a una intuición directa de lo inteligible para no dejar abierto más que el camino del conocimiento sensible. El platonismo sitúa la mística en la prolongación natural del movimiento humano; en el tomismo, la mística se añade y se coordina con el conocimiento natural, pero no lo continúa. Todo lo que sabemos de Dios radica en lo que nos enseña nuestra razón reflexionando sobre los datos de los sentidos; si se quiere encontrar una doctrina neoplatónica del conocimiento en la Edad Media, habrá que buscarla en cualquier otro lado que en la filosofía de Santo Tomás.

Esto acaso se percibirá más claramente todavía si, dejando de lado la consideración de este problema particular, se examina directamente y en sí misma la jerarquía tomista del universo. Hemos dicho muchas cosas

de Dios y de su poder creador, de los ángeles y de sus funciones, del hombre y de sus operaciones. Pero, si hemos considerado sucesivamente la universalidad de las criaturas dotadas de intelecto y la Inteligencia primera, la naturaleza y el alcance de los conocimientos que hemos podido adquirir han variado considerablemente según la mayor o menor perfección de la realidad que constituye su objeto. Para quien quiera extraer claramente el espíritu de la filosofía tomista es importante, después de haber recorrido con una mirada la escala del ser, proceder a una revisión de los valores que sitúa cada orden de conocimiento en su verdadero grado.

¿Qué es conocer? Es aprehender lo que es, y no hay otro conocimiento perfecto que ése. Ahora bien, resulta inmediatamente que todo conocimiento propiamente dicho de los grados superiores de la jerarquía universal nos es inaccesible por naturaleza. De Dios, e incluso de las inteligencias puras, sabemos que existen, pero no sabemos lo que son. Que, por otra parte, el sentimiento de lo que hay de deficiente en nuestro conocimiento de Dios deja en nosotros el deseo ardiente de un conocimiento más completo y más elevado, es algo de lo que no se puede dudar. Tampoco es menos cierto que, si conocer consiste en aprehender la esencia del objeto conocido, Dios, el Angel y, de una manera general, todo lo que entre en el orden del puro inteligible escapa por definición a las posibilidades de nuestro intelecto. Por esta razón hemos debido sustituir la intuición ausente de la esencia divina por una multiplicidad de conceptos cuya reunión imita confusamente lo que sería una verdadera idea del ser divino. Cuando se recoge todo lo que hemos podido decir en lo que respecta a tal objeto, obtenemos un conjunto de negaciones o de analogías, no más.

¿Dónde se encuentra, pues, nuestro conocimiento humano en su verdadero dominio y en presencia de su objeto propio? Unicamente en el punto en el que entra en contacto con lo sensible. Aquí, aunque no penetra todavía totalmente lo real, puesto que, en razón de la materia que lo sensible supone, el individuo como tal es inefable, la razón se siente dueña del terreno en el que se mueve. Cuando describe el hombre, es decir, el compuesto humano, el animal y sus operaciones, los cuer-

pos celestes y sus propiedades, los mixtos o los elementos, el conocimiento racional continúa siendo proporcionado a los diversos órdenes de objetos que explora; su contenido, si no es completo, es no obstante un contenido verdaderamente positivo. Y, sin embargo, considerado en lo que tiene de más original y profundo, el tomismo no es un esfuerzo por fundamentar más sólidamente ni para extender la ciencia. Santo Tomás, que sitúa en lo sensible el objeto propio del intelecto humano, no considera que la función más elevada de nuestra facultad de conocer consiste en estudiarlo. Pues este intelecto, que tiene por objeto propio lo sensible, tiene por función propia hacerlo inteligible[3]. Del objeto particular sobre el que recae su luz obtiene el universal, gracias a esa semejanza divina que lleva impresa de modo natural como la señal de su origen; podemos decir, en el sentido propio y fuerte del término, que el intelecto ha nacido y está hecho para el universal. De ahí el esfuerzo que le lleva hacia el objeto que continúa siendo para él, por definición, lo más rigurosamente inaccesible: la esencia divina. Aquí la razón conoce menos, pero la más humilde de las verdades que conoce aventaja en dignidad y en valor a todas las demás certezas[4].

Como todas las grandes filosofías, la de Santo Tomás ofrece aspectos diversos según las necesidades dominantes de las diversas épocas que los consultan. Luego no es sorprendente que, en un tiempo como el nuestro, en el que tantos espíritus buscan restablecer entre la filosofía y lo real concreto lazos que la experiencia idealista rompió desgraciadamente, diversos intérpretes de Santo Tomás hayan insistido en el papel que juega la noción del existir en su doctrina. La independencia manifiesta de las vías que les han conducido a conclusiones análogas hace su convergencia más significativa todavía. De este modo, para mantenernos en fórmulas

3. "Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus..., sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis"; *Sum. theol.*, IIª IIªe, 180, 5, ad 1m. Cf. *De Veritate*, XIII, 3, ad *Resp.*: "intellectus qui summum cognitionis tenet, proprie immaterialium est".

4. *Cont. Gent.*, 1, 5, ad *Apparet.*

recientemente propuestas, recordaremos que después de haber especificado que el objeto propio de la inteligencia es el ser, «no solamente *esencial* o quiditativo sino existencial» y que, en consecuencia, todo el pensamiento de Santo Tomás «tendió hacia la existencia misma (no para obrar, excepto en el caso de la filosofía práctica, sino para conocer)» [5], se añadía que «la filosofía tomista es una filosofía *existencial*». Lo que nuestro intérprete entiende por ello se encuentra además explicado en una sección especial de su libro titulado *Digression sur l'existence et la philosophie*. Al calificar así la doctrina de Santo Tomás, quiere sobre todo hacernos entender que todo conocimiento, comprendido el metafísico, parte del conocimiento sensible, y finalmente vuelve a él, «no ya para saber su esencia, sino para saber cómo existen (pues ésto también debe saberlo), para alcanzar su condición existencial, y para concebir por analogía la existencia de lo que existe inmaterialmente, del puro espiritual» [6].

Lección de una importancia capital, de la que únicamente se puede temer que la extrema densidad de las fórmulas que la expresan disminuya su alcance. Recordar que la filosofía tomista es «existencial», en el sentido que acaba de ser explicado, es oponerse a la tendencia demasiado natural que lleva al espíritu humano a mantenerse en el plano de la abstracción. También sabemos cuánto refuerzan esta tendencia las necesidades de la enseñanza. ¿Cómo enseñar sin clarificar, sin simplificar, sin abstraer? El peligro es más real por mantener a uno mismo, y retener a los demás, en el plano de la abstracción conceptual por lo demás tan satisfactorio para el espíritu. Una vez desenmarañado el enredo del concreto para poner a parte las esencias que entran en su textura, se retrasa el momento en el que habrá que mezclar de nuevo estas esencias en la unidad del concreto. Existe el temor de volver a caer en la confusión de la que se había partido, y que el análisis tenía por objeto

5. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, P. Téqui, s.d. Las lecciones publicadas en este volumen datan de 1932-1933; p. 27.
6. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 29.

precisamente disipar. Algunos retrasan tanto tiempo ese momento que no permiten que llegue jamás. La filosofía se limita entonces a practicar sobre lo real una serie de cortes, siguiendo el plan de separación de las esencias, como si saber cuáles son las esencias de las que se compone lo real equivaliera a conocer el existente real. A este existente real lo aprehendemos con una captación directa en y a través del conocimiento sensible, y por esta razón nuestros juicios no alcanzan sus objetos más que si, directa o indirectamente, se resuelven en ellos: «La *res sensibilis visibilis* es la piedra de toque de todo juicio, *ex qua debemus de aliis judicare*, porque es la piedra de toque de la existencialidad» [7]. Para evitar el olvido de este principio, o más bien, el de la actitud que éste impone, se recomienda al metafísico sumirse en la existencia, penetrar en ella cada vez más a fondo «por medio de una recepción sensitiva (y estética) tan aguda como sea posible, por la experiencia también del sufrimiento y de los conflictos existenciales, para devorar allá arriba, en el tercer cielo de la inteligencia natural, la sustancia inteligible de las cosas». Acerca de lo cual se hace notar: ¿Habrá que añadir que la condición del profesor que no sea más que profesor, retirado de la existencia, e *insensibilizado* para este tercer grado de abstracción, es precisamente la opuesta a la condición propia del metafísico? La metafísica tomista, llamada *escolástica*, recibe el nombre de su más cruel adversario, pues la pedagogía escolar es su enemiga propia. Le es preciso vencer continuamente a su íntimo enemigo, el Profesor» [8].

No se podría decir mejor. Pero veamos lo que sucede cuando se descuida la tarea de llevar los juicios, más allá de las esencias abstractas, hasta el concreto actualmente existente. El propio Santo Tomás observó que las propiedades de la esencia no son las mismas según que se la considere de un modo abstracto en sí misma, o que se la considere en estado de actualización concreta en un ente realmente existente. Santo Tomás explicó su postura a este respecto tan claramente, que nada mejor que

7. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 29.
8. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 30.

dejarle la palabra: «Cualquiera que sea el objeto que se considere en abstracto, es cierto decir de él que no contiene ningún elemento extraño, es decir, nada que se encontraría en él fuera de su esencia. Es de esta manera como se habla de la *humanidad*, de la *blancura* y de todos los objetos del mismo género. La razón de ello es que la *humanidad* se designa en tal caso como aquello por lo que algo es un hombre, y la *blancura* como aquello por lo que algo es blanco. Pero una cosa solamente es hombre, formalmente hablando, por aquello que pertenece a la razón formal de hombre; y, de modo parejo, una cosa solamente es blanca, formalmente, gracias a aquello que pertenece a la razón formal de blanco. Debido a ello los abstractos de este género no pueden incluir nada que les sea extraño. De un modo distinto sucede con lo que tiene una significación concreta. En efecto, *hombre* significa lo que tiene la humanidad, y blanco, lo que tiene la blancura; pero el hecho de que el hombre tenga humanidad, o la blancura, no impide que tenga también otra cosa que no depende de su razón formal; basta que ésto no le sea opuesto; y por esta razón *hombre* y *blanco* pueden tener algo distinto de la humanidad o la blancura. Por otro lado, es por esta razón como la *blancura* o la *humanidad* son atribuíbles a título de partes, pero no se predican de los entes concretos, pues ninguna parte se predica de su todo»[9].

9. "Tertiam differentiam ponit (*sc. Boetius*) ibi, "id quod est habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest". Sciuntur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur et quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod nuon pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt

Basta aplicar estas observaciones a la filosofía misma para darse cuenta de qué desplazamientos de perspectiva se imponen a los problemas, según que se les ignore o se les haga justicia. La experiencia de la que parte el filósofo es la de todo el mundo, y es a esta misma experiencia común a la que a fin de cuentas debe venir a parar porque es aquello mismo que se propone explicar. La única manera de lograrlo es comenzar por un análisis, lo más extenso posible, de los diversos elementos incluidos en los datos que componen de hecho esta experiencia. Por consiguiente, es éste un primer trabajo de descomposición del concreto en sus elementos de inteligibilidad. Hay que disociar y poner por separado aquello que nos es dado en otro. Esto solamente se puede hacer representando cada elemento por medio de un concepto distinto. Pero la condición necesaria de la distinción de un concepto es precisamente que contenga todo lo que incluye su definición, y nada más. Por esta razón las esencias abstractas, de las que cada una se distingue de las demás como su concepto se distingue del de las demás, se distinguen en la medida en que se excluyen. *Humanidad* es aquello por lo que un hombre es hombre, y es exclusivamente ésto: *humanidad* incluye en tan escasa medida a *blancura* que hay hombres que no son blancos. A la inversa, *blancura* es aquello por lo cual lo que es blanco, es blanco, y ésto incluye tan escasamente a *humanidad* que puede haber una increíble variedad de entes blancos de los que ninguno sea hombre. Nuestra investigación sobre lo real nos lleva, pues, ante todo a resolver la cuestión del concreto en una multiplicidad de esencias inteligibles, de las que cada una es distinta en sí misma en la justa medida en que es irreductible a las demás.

aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum, consequens est verum esse quod hic dicitur, quod "id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est", scilicet praeter suam essentiam, sed "ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam". *In Boet. de Hebdomadibus.*, cap. II, en *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 173-174.

El problema que se plantea ahora es el siguiente: ¿la filosofía consiste en estos conocimientos abstractos, considerados en el estado de abstracción en que se encuentran en ese momento? Responder afirmativamente es comprometerse en una filosofía del concepto. Entendemos por ello, no simplemente una filosofía que apela al concepto, puesto que esta necesidad es coesencial a todo conocimiento humano, sino una filosofía para la que la adecuada captación de lo real se opera en y a través del concepto. La historia ofrece a nuestro estudio muchas filosofías de este género, e, incluso, se puede decir que sus variedades son innumerables, pero no es necesario intentar aquí su clasificación. Esta actitud nos interesa principalmente en tanto que expresa una tendencia natural de la razón a pensar por medio de «ideas claras y distintas» y a rechazar, en consecuencia, como oscuro y confuso todo lo que no se deja incluir en los límites de nociones exactamente definidas. Desde este punto de vista, las «naturalezas simples» sobre las que operaba Descartes no diferían en nada de los conceptos del árbol de Porfirio cuya esterilidad denunciaba sin embargo. Más aún, cualquiera que sea el método del que uno se valga, y aunque se comience por declarar que la filosofía no podría tener por objeto último el concepto, cuando se descuida la tarea de llevar la búsqueda realmente más allá de la esencia, se aboca de hecho a una filosofía del concepto. Si se trata de la simple interpretación histórica de las doctrinas, el problema continúa siendo el mismo. Para mantenernos en el que plantea la interpretación del tomismo, debemos escoger entre situar el objeto último de esta filosofía en la captación de las esencias de las que se compone el concreto real, en cuyo caso nuestro modo de conocer más elevado sería una especie de intuición intelectual de las esencias puras, o bien, asignarle como término el conocimiento racional, por medio de estas mismas esencias, del concreto real en cuya textura metafísica están introducidas. Para cualquiera que pueda pensar por sí mismo, está fuera de duda que todo el pensamiento de Santo Tomás se orientó, de primera intención, al conocimiento del existente concreto dado en la experiencia sensible y de las causas primeras de este dato, sean visibles o no. Desde su metafísica a su moral, toda la filosofía que acabamos de estu-

diar da fe de ello. Por esta razón es y continúa siendo una filosofía propiamente dicha, y no, en el tan extendido sentido peyorativo de este término, una «escolástica». Toda filosofía engendra su escolástica, pero estos dos términos designan dos hechos específicamente distintos. Toda filosofía digna de este nombre parte de lo real y vuelve a él, toda escolástica parte de una filosofía y vuelve a ella. La filosofía degenera en escolástica en cuanto, en vez de tomar como objeto de reflexión el existente concreto para profundizarlo, penetrarlo y esclarecerlo más de modo incesante, se dedica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si estas fórmulas, y no lo que esclarecen, fueran la realidad. Cometer esta falta es hacerse incapaz de comprender siquiera la historia de la filosofía, pues comprender a un filósofo no es leer lo que dice en una parte en función de lo que dice en otra, es leerlo, en cada momento, en función de aquello de lo que habla. Pero más todavía que a la historia de la filosofía, esta falta niega a la filosofía misma. La doctrina de Santo Tomás pudo degenerar en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, cuyo esclarecimiento tiene por único objeto. No es una razón para creer que sea una escolástica, pues el objeto del tomismo no es el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios alcanzados como existentes en su existencia misma. Luego es cierto decir que en este primer sentido la filosofía de Santo Tomas es existencial con pleno derecho.

Además de este primer sentido, existe otro, más radical todavía, que quizás se impone no menos imperiosamente. Aquí, no obstante, la fórmula aludida de «filosofía existencial», de la que se ha intentado hacer uso, se presta a tantos malentendidos que, si uno se sirve de ella sin tomar las precauciones necesarias, es de temer la aparición y el pulular de nuevas controversias «escolásticas». La expresión es moderna, y, aunque las preocupaciones que la han inspirado sean tan viejas como el pensamiento occidental, apenas es posible aplicarla a la doctrina de Santo Tomás sin que parezca que se quiere rejuvenecer a ésta desde fuera vistiéndola a la moda de hoy. Una preocupación semejante no sería ni inteligente ni incluso hábil, pero además tendría por efecto agregar el tomismo a un grupo de doctrinas de las que, en ciertos puntos fundamentales, es lo contrario. Hablar hoy

de «filosofía existencial» es evocar los nombres de Kierkegaard, de Heidegger y de Jaspers, o de otros también cuyas tendencias no son por lo demás siempre convergentes y a las que, en consecuencia, un tomismo consciente de su propia esencia no podría de todos modos agregarse como a un bloque sin fisura. Sería erróneo hacerlo tanto más cuanto que entonces se podría acusarlo de buscar un rejuvenecimiento artificial, y algo así como un plazo cara al final con el que su edad le amenaza, revistiéndolo con un título hecho para doctrinas totalmente recientes y todavía plenas de vitalidad. Empresa sin elegancia y sin provecho para ninguna de las partes interesadas, que más bien se arriesgaría a crear malentendidos cuyas repercusiones se harían sentir largamente.

El primero y más grave de estos malentendidos consistiría en hacer creer que la doctrina es, *ella también*, una filosofía existencial, mientras que la verdadera cuestión sería más bien saber si las doctrinas a las que se pretende acercarlo así merecen realmente este nombre. Con seguridad, son filosofías en las que se trata mucho de la existencia, pero apenas la consideran más que en tanto que objeto de una posible fenomenología de la existencia humana, como si el primado de la existencia significara sobre todo para ellos este primado de la «ética» sobre el que Kierkegaard insistió tanto. Si se busca en este grupo una filosofía que, sobrepasando este punto de vista fenomenológico, haya establecido el acto de existir como la piedra angular de toda la metafísica, nos parece que habrá una gran dificultad en encontrarla. Pero es manifiesto que es éso lo que hizo el propio Santo Tomás. Por consiguiente, en tanto que metafísica del existir, el tomismo no es *también* una filosofía existencial, es la única, y todas las fenomenologías en busca de una ontología parece como si estuvieran inconscientemente movidas hacia ella por el deseo natural de su última justificación.

Lo que caracteriza al tomismo es, en efecto, la decisión de poner la existencia en el corazón de lo real, como un acto que transciende todo concepto, evitando el doble error de quedar mudo ante su transcendencia, o desnaturalizarla objetivándola. El único medio de hablar del existir es captarlo en un concepto, y el concepto que

lo expresa directamente es el concepto de ente. El ente es *lo que es*, es decir, *lo que tiene el existir*. Querer alcanzar el existir por una intuición intelectual que aprehendería directa y solamente a él, es imposible. Pensar es ante todo concebir; pero el objeto de un concepto es siempre una esencia, o algo que se ofrece al pensamiento como una esencia, en resumen, un objeto. Ahora bien, el existir es un acto y, en consecuencia, no se le puede captar más que por y en la esencia de la que es acto. Un puro *est* no es pensable, pero se puede pensar un *id quod est*. Pero todo *id quod est* es ante todo un ente, y como ningún otro concepto es anterior a éste, el ente es el primer principio del conocimiento. Lo es en sí y lo es en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Por esta razón está plenamente justificado el designarla como una «filosofía del ente» siempre que se entienda por ello el *ens*, el *ente*, con el acto de ser que incluye *(esse)*. Si es cierto que la posibilidad misma de la filosofía está ligada al uso del concepto, el nombre que designa correctamente una filosofía se obtiene del concepto del que ésta hace su primer principio. Este no puede ser el *esse*, puesto que, considerado en sí, el *esse* no es objeto de concepto quiditativo. Luego inevitablemente es el ente. Decir que el tomismo es una filosofía existencial no tiene por qué poner en duda la legitimidad de su título tradicional, antes bien, equivale a confirmarlo. Al no ser concebible el acto de existir más que en el concepto de ente, el tomismo es y continúa siendo una filosofía del ente, aunque deba decirse que es existencial. Si parece útil añadir esta precisión, es porque la noción abstracta de ente es ambivalente, y lo es en razón de su definición misma. En un *id quod est*, o un *esse habens*, se puede acentuar espontáneamente ya sea el *id quod* y el *habens* o el *esse* y el *est*. No solamente puede hacerse, sino que se hace, y generalmente es el *id quod* y el *habens* el que se acentúa, porque representan la *res* que existe, es decir, el ente en tanto que objeto de concepto. Esta tendencia natural a conceptualizar y a mantenerse en el concepto es tan fuerte que ha dado origen a numerosas interpretaciones del tomismo, en las que el *esse*, es decir, el acto mismo de existir, parece no jugar ningún papel efectivo. Al ceder completamente a esta inclinación natural, se acabaría haciendo del tomismo una filosofía

del *id quod,* abstracción hecha de su *esse.* Para realizar a tiempo una rectificación que se impone, puede ser útil calificar al tomismo de «filosofía existencial». Recordar así el sentido pleno del término *ens* en el lenguaje de Santo Tomás, es poner en guardia contra el empobrecimiento que se le haría sufrir, así como a la doctrina de la que es el primer principio, al olvidar que el concepto que significa implica referencia directa a la existencia: *nam ens dicitur quasi esse habens*[10].

Quizás se objetará que esta nueva fórmula es superflua, porque todo el mundo sabe lo que quiere decir. Puede ser, pero no basta que todos lo sepan, es preciso también que todos piensen en ella, y pensar en ella es quizás menos fácil de lo que se cree. La historia de la distinción de esencia y existencia, con las interminables controversias a las que da lugar todavía en nuestros días, muestra bien a las claras su dificultad. Por sí solo es revelador el nombre de la controversia: el concepto abstracto de existencia sustituye a la noción concreta de existir; por tanto, «esencializa» el existir al hacer de lo que es un acto el objeto de un simple concepto. La tentación de hacerlo es tan fuerte que se cedió a ella a partir de la primera generación que siguió a la de Santo Tomás. En el estado actual de las investigaciones históricas, el punto de partida de las controversias sobre la esencia y la existencia es la obra de Gil de Roma. Ahora bien, se ha reparado a menudo en que este resuelto defensor de la distinción se expresaba espontáneamente como si la esencia fuera una cosa y la existencia otra. La cuestión de saber si llegó a «reificar» conscientemente el acto de existir exigiría un examen más atento. Para nuestro propósito basta observar que su lenguaje descubre una marcada tendencia a concebir el *esse* como una cosa y, en consecuencia, a comprender la distinción de esencia y de existencia como la de dos cosas. *Esse et essentia sunt duae res,* afirma[11]. Muchos otros, que ha-

10. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In XII Met.,* lect. I; ed. Cathala, n. 2419.

11. AEGIDII ROMANI, *Theoremata de esse et essentia,* ed. por Edg. Hocedez, S. J., Lovaina 1930, p. 127, I, 12. Acerca del problema de interpretación que plantea esta fórmula, ver en la excelente introducción de esta obra, las pp. 54-56. Como muy

cen profesión de tomismo, se han expresado después en términos semejantes. Sin embargo, no se gana nada sosteniendo la distinción de esencia y existencia, si se concibe la existencia como una esencia. Decir que el tomismo es una «filosofía existencial» es atraer la atención sobre este punto.

No obstante, no hemos alcanzado todavía la justificación última de esta fórmula. En efecto, no basta decir que el concepto de todo ente connota su *esse*, y que este *esse* debe ser determinado como un acto, hay que añadir que este *esse* es el acto del ente mismo cuyo concepto le connota. En todo *esse habens*, el *esse* es el acto del *habens* que lo posee, y el efecto de este acto sobre lo que le recibe es precisamente hacer de él un ente. Si se toma esta tesis en todo su alcance y con todas sus implicaciones ontológicas, se vuelve a encontrar inmediatamente la muy conocida fórmula tomista: *nomen ens imponitur ab ipso esse* [12]. Eso es tanto como decir que el acto de ser es el corazón mismo del ente, puesto que éste recibe del *esse* hasta su mismo nombre. Lo que caracteriza la ontología tomista así comprendida es menos la distinción de esencia y de existencia que el primado del existir, no sobre el ente, sino en él. Decir que la filosofía tomista es «existencial» es señalar, con más insistencia de lo que se hace habitualmente, que una filosofía del ente concebido de este modo es, ante todo, una filosofía del existir.

No se ganaría nada diciéndolo si se exaltase el existir hasta el punto de olvidar la realidad de la esencia o, incluso, si nos creyéramos autorizados por ello a despreciar su valor. Las esencias son la materia inteligible del mundo. Por esta razón, desde los tiempos de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, la filosofía es una caza de esencias, pero el problema es saber si procuraremos cogerlas vivas o si nuestra filosofía no será más que una colección de esencias muertas. La esencia muerta es el

bien dice el P. Hocedez, tomada literalmente, la expresión de distinción *inter rem et rem* equivaldría a hacer de la distinción de esencia y de existencia una distinción *inter essentiam et essentiam: op. cit.*, p. 55.

12. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Met.*, Lect. 2,; ed. Cathala, n. 558.

residuo depositado en el entendimiento en forma de concepto, cuando la esencia pierde contacto con su acto de existir. Muertas, las esencias son seguramente más fáciles de manejar. La razón las delimita entonces por todas partes gracias a las definiciones que se da de ellas. Sabiendo lo que contiene cada una de ellas, estando seguro de que es y no puede ser otra cosa de lo que es, el entendimiento se siente protegido de toda sorpresa. A continuación puede ocuparse sin temor en deducir *a priori* las propiedades de cada una e incluso en calcular de antemano todas sus posibles combinaciones. Una filosofía del existir no podría sin embargo contentarse con semejantes métodos. Antes que nada querrá saber, entre las posibles combinaciones de estas esencias, cuáles están actualmente realizadas, lo cual la conducirá probablemente con bastante rapidez a constatar que muchas combinaciones reales de esencias están en el número de las que hubiera juzgado que eran las menos probables, o cuya imposibilidad hubiera proclamado *a priori*. Pero lo que las escuetas definiciones de sus conceptos no aciertan a formular es quizás el hecho de que las esencias vivientes encuentran en su acto propio de existir recursos de fecundidad e invención. Ni la esencia ni la existencia tienen sentido aparte la una de la otra. Tomadas en sí mismas, son dos abstracciones. La única realidad finita que el entendimiento puede explorar con fruto es la del ente concreto, actualización original, única, y en el caso del hombre, imprevisible y libre, de una esencia inagotable por su acto propio de existir.

Difícilmente se podría encontrar, en el mismo Santo Tomás, un solo problema concreto cuya solución no dependa en última instancia de este principio. Siendo eminentemente teólogo, es en la construcción de su teología, de una novedad técnica tan manifiesta, donde mejor demostró su fecundidad. Allí donde su filosofía entra en relación con su teología parece iluminada por esta nueva luz que el existir proyecta sobre todo lo que toca. A medida que los problemas que plantea o que las nociones que utiliza se alejan del centro de su obra personal, se observa que Santo Tomás acoge, como al margen de su obra, esencias ya envejecidas sin haberse preocupado siempre, ni quizás incluso sentido la necesidad, de rejuvenecerlas al contacto con el existir. Pero haga-

mos notar que, aunque hubiera emprendido para nosotros semejante trabajo, su doctrina continuaría estando hoy todavía abierta al futuro y continuará estándolo siempre, precisamente porque el principio del que se vale es la fecunda energía de un acto en vez de la fórmula inmóvil de un concepto. Un universo tal no acabará nunca de liberar su secreto, a menos que deje un día de actualizarse.

El universo es una pluralidad ordenada de esencias reales perfeccionadas por sus actos de existir. Y es preciso que lo sea, puesto que este universo está compuesto de entes y un ente es «lo que tiene el existir». Cada ente tiene por ello el suyo propio, distinto del de cualquier otro ente: *Habet enim res una quaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum*[13]. Vayamos más lejos: es un ente debido a este existir que tiene, pues es merced a ese existir: *Unumquodque est per suum esse*, y si se puede decir, como se repite a menudo, que el obrar de un ente deriva de su existir —*operatio sequitur esse*—[14] no es simplemente en el sentido de que tal es el ente, tal es su operación, es también y sobre todo porque el obrar de un ente no es más que el despliegue en el tiempo del acto primero de existir que lo pone en el ser. Se obtiene así una noción de la causa eficiente que, de acuerdo con las certezas inmediatas del sentido común, les confiere la profundidad metafísica de la que están naturalmente desprovistas. El sentimiento, tan fuerte en todos, de que la causa eficiente llega hasta la existencia misma de su efecto, encuentra aquí su completa justificación: *causa importat influxum quemdam in esse causati*[15]. Dios es el único ser al que la fórmula que vale para los demás no puede aplicarse correcta-

13. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, I, 14, ad *Est autem*.
14. *Op. cit.*, I, 22, ad *Item, unumquodque*. Cf. «Ipsum autem esse est complementu substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet». *Op. cit.*, II, 53.
15. El nexo que religa todas las operaciones de la sustancia a su acto de *esse* ha sido excelentemente puesto en evidencia en un trabajo cuya lectura no sabríamos recomendar demasiado: J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, G. Beauchesne, s. d. (1943). Para el texto citado, ver *In V Metaph.*, lib. I, lect. 1; ed. Cathala, 751.

mente, pues en lugar de *ser por* su existir, El lo es. Puesto que no podemos pensar más que en términos de ente, y un ente solamente nos es captable como esencia, nos es preciso decir que Dios tiene una esencia, pero inmediatamente tenemos que añadir que lo que hace las veces de esencia en El, es su existir: *In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse* [16]. Al ser el acto de los actos, el existir de un ente es la energía primera de donde nacen todas sus operaciones, —*operatio sequitur esse*— y puesto que Dios es el acto mismo de existir, la operación que le conviene en propiedad es la de producir actos de existir. Producir el existir es lo que se denomina crear, crear es, pues, la acción propia de Dios: *Ergo creatio est propria Dei actio* [17], y como es en tanto que Existir como únicamente El tiene el poder de crear, el existir es su efecto propio: *Esse est ejus proprius effectus* [18]. La ligazón de estas nociones fundamentales es rigurosamente necesaria; como Dios es por esencia el Existir mismo, es preciso que el existir creado sea su efecto propio: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus* [19]. Una vez obtenida, esta conclusión se convierte a su vez en el principio de una numerosa línea de consecuencias, pues todo efecto se parece a su causa, y aquello en lo que más profundamente depende de ella es aquello en lo que más se le parece. Luego si el ente es creado, su semejanza primera a Dios radica en su propio existir; *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile* [20]. Se concibe por ello que el existir sea en cada ente lo que tiene más íntimo, más profundo, y metafísicamente primero. De ahí, para una ontología que no se detenga en el plano de la esencia abstracta, la necesidad de llegar hasta la raíz existencial de cada ente para alcanzar el principio mismo de su unidad: *Unumquodque*

16. *Op. cit.*, I, 21, ad *Ex his autem.*
17. *Op. cit.*, II, 21, ad *Adhuc, effectus.*
18. *Op. cit.*, II, 22, ad *Item, omnis virtus.*
19. Sto. Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*
20. Sto. Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, II, 22, ad *Nullo autem.* "Assimiliatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse". *Op. cit.*, II, 53.

secundum idem habet esse et individuationem[21]. Tal es, de modo particular, la solución del problema de la estructura metafísica del ente humano. Con la esencia del cuerpo y la esencia del alma tomadas cada una aparte, no se restablecerá jamás esta unidad concreta que es un hombre. La unidad de un hombre es ante todo la de su alma, que no es más que la de su propio *esse*: un único y mismo acto de existir, salido del *Esse* divino, alcanza así hasta las células más pequeñas de cada cuerpo humano pasando por el alma que lo anima. Por esto, a fin de cuentas, aunque el alma sea sustancia, su unión al cuerpo no es accidental: *Non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori*[22]. Religado de este modo a Dios por su raíz ontológica más profunda, el ser cognoscente que es el hombre no tendrá que buscar más lejos el principio de los caminos que le conducirán a reconocer su causa. Si lleva lo suficientemente lejos el análisis metafísico, cualquier ente le pondrá en presencia de Dios. Si Dios está en cada cosa a título de causa, y puesto que su acción lo alcanza en su propio existir, Dios está actualmente presente en lo más íntimo de lo que es: *Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*[23]. En definitiva probar la existencia de Dios es, pues, remontarse por medio de la razón a partir de cualquier acto finito de existir, al puro Existir que lo causa, y es en este punto donde el conocimiento del hombre alcanza su término más extremo. Una vez que Dios es determinado como el Existir supremo, termina la filosofía y comienza la mística; digamos simplemente que la razón constata que lo que conoce tiene su raíz más profunda en el Dios que

21. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Qu. disp. de Anima,* art. I, ad 2m. Para prevenir un posible equívoco, precisamos que esta tesis no se opone a que, en la sustancia corporal, la materia sea principio de individuación. Para que la materia sea individua, es preciso que sea: pero ella no es más que por el acto de su forma, el cual no es más que por su acto de existir. Las causas se causan mutuamente, aunque bajo diversos aspectos.

22. *Op. cit.,* art. I, ad 1m. Hagamos notar, para el teólogo, que ahí se encuentra la solución del problema tan debatido del punto de inserción de la gracia en el alma. Ver el texto capital, *Sum. theol.,* Iª IIªe, 110, 2, ad 3m.

23. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.,* I, 8, 1, ad *Resp.*

no conoce: *cum Deo quasi ignoto conjungimur*[24]. Comprender de este modo la doctrina de Santo Tomás no consistiría en modo alguno en «desesencializarla», se trataría más bien de restaurar en ella la esencia real y de restablecerla en la plenitud de sus derechos. Pues la esencia es otra cosa, y mucho más, que la quididad con que la razón abstracta se contenta: *quidditatis nomen sumitur ex hoc quod deffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*[25]. No hay nada más que decir, pero a veces es preciso repetirlo, pues el espíritu humano está configurado de tal modo que incluso el que lo repite no tardará en olvidarlo.

Se ha insistido con razón en la distinción que separa el *problema* del *misterio*, y en la necesidad que se impone al metafísico de sobrepasar el primer plano para alcanzar el segundo. Esto es cierto, pero a condición de no sacrificar ni uno ni otro, pues en el punto en que se abandona el problema para acceder al puro misterio, termina la filosofía y comienza la mística. Lo queramos o no, el problema es la materia misma de la que la filosofía está hecha. Pensar es conocer a través de conceptos, y desde que se comienza a interpretar lo real en términos de conceptos, nos introducimos en el orden del problema. Se trata ahí de una necesidad hasta tal punto ineluctable, que aquellos mismos que más fuertemente tienden a liberarse del orden del problema están obligados a reconocerla: «Lo no problematizable no puede ser considerado u objetivado, y ésto por definición»[26]. Si filosofar es una cierta manera de considerar lo real, no puede referirse a ello más que en tanto que es problematizable. Dios no es accesible a la reflexión del filósofo, más que a través del problema de la existencia de

24. "Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit in libro *De mystica theologia* (cap. I); *cum Deo quasi ignoto conjungimur:* quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum". *Cont. Gent.*, III, 149.

25. STO. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. I; ed. Roland-Gosselin, p. 4.

26. G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris, Fernad Aubier, 1935, p. 183.

Dios, al que sigue el problema de la naturaleza de Dios, después el de la acción del Dios y el gobierno divino en el mundo. Tantos misterios, otros tantos problemas; pero no los encontramos solamente allí donde la filosofía habla de Dios. La ciencia del hombre está llena de misterios: el del conocimiento y el de la libertad, por ejemplo. Y no es que este misterio no esté presente hasta en el mundo de la materia, puesto que la razón aboca a él después de siglos con hechos tan oscuros como la causalidad eficiente o la presencia de la cualidad. Renunciar a problematizar los misterios sería renunciar a filosofar. Por consiguiente, no es en este sentido en el que hay que buscar una solución a la crisis que sufre hoy la filosofía, pero sino hay que eliminar el problema, tampoco hay que eliminar el misterio. El peligro comienza realmente en el punto preciso en que, planteado por el misterio y como incluido en él, el problema pretende bastarse a sí mismo y reivindicar una autonomía que no tiene. A partir del momento en que un filósofo comete este error, se introduce, con sus combinaciones de conceptos abstractos, en una partida que no puede terminar. Se entra entonces en el dominio de las antinomias de la razón pura. Y Kant no se equivoca al decir que es imposible salir de él, pero hay que añadir que todo invita a la razón filosófica a no entrar en él, porque ésta no debe ser ni la discusión de puros problemas ni una abdicación ante el misterio, sino un esfuerzo perpetuamente renovado por tratar todo problema como ligado a un misterio o para problematizar el misterio escrutándolo con la ayuda del concepto.

Pero hay un misterio del que se puede decir que es por excelencia el objeto de la filosofía, puesto que la metafísica lo presupone, es el del acto de existir. Al situarlo en el corazón mismo de lo real, la filosofía de Santo Tomás se aseguró contra el riesgo, fatal para el pensamiento metafísico, de esterilizarse en la puridad de la abstracción. Aristóteles le había precedido en este camino, hasta cierto punto. Tal había sido incluso el sentido de su propia reforma: dar a la filosofía por objeto, no la esencia ideal que concibe el pensamiento, sino el ente real tal como se mantiene y comporta. Con Aristóteles la realidad ya no es la Idea, es la sustancia, la οὐσία, la que merece este título. Para medir el alcance

de esta revolución, basta comparar las soluciones propuestas por Aristóteles y Platón al problema del primer principio de todas las cosas. Una vez enfrentado a este problema, Platón parte de un análisis de lo real que extrae de él el elemento inteligible, y a continuación asciende de condición en condición inteligible hasta que alcanza su condición primera. Esto es el Bien en sí, una Idea, es decir, de hecho, una abstracción hipostasiada. Al partir de la sustancia concreta dada en la experiencia sensible, esto es, del existente, Aristóteles comienza, en cambio, por poner en evidencia el principio activo de su ser y sus operaciones, y a continuación se eleva de condición en condición ontológica hasta que alcanza su condición primera. Es el Acto Puro el que se convierte entonces en la realidad suprema, porque únicamente ésto merece el nombre de ser, aquello de lo que todo el resto depende, porque todo lo demás le imita en un esfuerzo eternamente recomenzado para imitar en el tiempo su inmóvil actualidad.

La obra propia de Santo Tomás fue llegar, en el interior del ente mismo, hasta el principio secreto que fundamenta, no ya la actualidad del ente como sustancia, sino la actualidad del ente en cuanto ente. A la cuestión tantas veces secular (ya decía Aristóteles que era una vieja cuestión), ¿qué es el ente? Santo Tomás respondió: es lo que tiene el existir. Una ontología de este tipo no deja perder nada de la realidad inteligible accesible al hombre en forma de conceptos. Igual que la de Aristóteles, no dejará de analizar de clasificar, de definir, pero nunca olvidará que, gracias a lo más íntimo de sí mismo, el objeto real cuya definición construye, rehusa dejarse definir. Este no es una abstracción, no es ni siquiera una cosa; tampoco es solamente el acto formal que le hace ser tal o cual cosa; es el acto que lo pone en la existencia como un ente real, al actualizar la forma que le da la inteligibilidad. Enfrentado de este modo con la energía secreta fue causa su objeto, una filosofía de este tipo encuentra en el sentido de su límite el principio de su propia fecundidad. Jamás creerá que ha llegado al término de su investigación, porque el término se encuentra más allá de lo que puede encerrar en el recinto de un concepto. Esta vez no estamos ya en relación con una filosofía que le da la espalda a la existencia y que se con-

dena en consecuencia a perderla de vista, sino, muy por el contrario, con una filosofía que le presenta cara y no cesa nunca de mirarla. Es cierto que no se puede ver la existencia, pero se sabe que está ahí, y al menos se la puede determinar, por un acto de juicio, como la raíz oculta de lo que puede verse y de lo que se puede intentar definir. Por esta razón también la ontología tomista rehusa limitarse a lo que el entendimiento humano sabía del ser en el siglo XIII; rehusa incluso detenerse en lo que sabemos de él en el siglo XX; nos invita a mirar, más allá de nuestra ciencia actual, hacia la energía primitiva de donde nacen a la vez cada sujeto cognoscente y cada objeto conocido. Si todos los entes «son» en virtud del acto de existir que les es propio, cada uno de ellos desborda el marco de su propia definición o, más bien, no tiene definición que le sea propia. *Individuum est ineffabile.* Sí, el individuo es inefable, pero lo es por exceso, y no por defecto. El universo de Santo Tomás está poblado de esencias vivas desprendidas de una fuente secreta y fecunda como su vida misma Por una filiación más profunda de lo que permitirían suponer tantas diferencias superficiales, el mundo de Santo Tomás se prolonga menos en el mundo de la ciencia de Descartes que en el de la ciencia de Pascal. Hay algo que nuestra imaginación se cansará mucho antes de concebir que la naturaleza de alegar; a saber: «todas las cosas encubren algún misterio; todas las cosas son velos que cubren a Dios» [27]. ¿No es ésto lo que ya decía Santo Tomás con una simplicidad no menos expresiva que la elocuencia pascaliana: Dios está en todas las cosas, en su intimidad: *Deus est in omnibus rebus, et intime?* Por consiguiente, es cierto hablar de un existir propio, distinto de todos los demás, y que, sin embargo, en lo más íntimo de todos se oculta, el Existir supremo que es Dios.

Si se quiere reencontrar el verdadero sentido del tomismo, conviene remontarse más allá de las tesis filosóficas cuya ceñida red constituye la doctrina: al espíritu y el alma misma de Santo Tomás. Ahora bien, lo que

27. PASCAL, *Pensées et opuscules,* ed. L. Brunschvicg. edic. minor, 4.ª ed., p. 215.

se encuentra en el origen de esta poderosa arquitectura de ideas es una profunda vida religiosa y el secreto ardor de un alma que busca a Dios. Recientemente se han entablado largas y sutiles controversias para saber si, desde el punto de vista tomista, el hombre puede experimentar el deseo natural de su fin sobrenatural. A los teólogos pertenece decidir en estas materias y ponerse de acuerdo en las fórmulas que, respetando la trascendencia de Dios, no permitan sin embargo que el hombre esté separado de El. Lo que el historiador puede decir al menos, es que Santo Tomás multiplicó en su doctrina estas adarajas, cuyo vacío manifiesta a las miradas lo que la naturaleza espera de la gracia para ser colmada. En la base de esta filosofía, como en el fondo de toda filosofía cristiana, hay el sentimiento de una gran miseria y la necesidad de un consolador, que no puede ser otro que Dios: *naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari, et dirigi, et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus* [28]. Sentimiento natural que exalta la gracia en un alma cristiana, y que la perfección de la caridad lleva a su punto máximo, cuando este alma es el alma de un Santo. El ardiente deseo de Dios que se expansionará en un Juan de la Cruz en acentos líricos, se traduce aquí en el lenguaje de las ideas puras; sus fórmulas impersonales no deben hacernos olvidar que se nutren de él y que tienen como finalidad a su vez apaciguarlo.

Sería, pues, comprometerse en una persecución sin objeto, el buscar, como a veces parece que se pide, una vida interior subyacente al tomismo cuya esencia fuese específicamente diferente de la del propio tomismo. No hay que creer que el sabio ordenamiento de la *Suma Teológica* y el continuo progreso de la razón que construye piedra a piedra este inmenso edificio sean en Santo Tomás los productos de una actividad superficial bajo la cual circularía libremente un pensamiento más rico, más profundo y más religioso. La vida interior de Santo Tomás, en la medida en que el secreto de una personalidad tan poderosa puede sernos revelado, parece

28. *Sum. theol.*, IIª IIªe, 85, 1, ad *Resp.*

haber sido precisamente lo que debía ser para expresarse en una doctrina semejante. Nada más buscado, ni que suponga un querer más ferviente, que estas demostraciones hechas por medio de ideas exactamente definidas, engarzadas en fórmulas de una precisión perfecta, ordenadas en sus desarrollos rigurosamente equilibrados. Una maestría tal en la expresión y en la organización de las ideas filosóficas no se obtiene sin un don total de sí; la *Suma Teológica,* con su claridad abstracta y su transparencia impersonal, es, una vez cristalizada ante nuestros ojos y algo así como fija para la eternidad, la vida interior de Santo Tomás de Aquino. Para evocarla en lo que pudiera tener de más intenso y profundo, nada mejor que reordenar, según el orden mismo que él les imponía, los elementos tan diversos de este inmenso edificio, estudiar su estructura interna, volver a engendrar en sí el sentimiento de su necesidad; únicamente tal voluntad de comprender, despertada en nosotros por la del propio filósofo, puede permitirnos sentir que esta luz es la expansión de un ardor contenido y reencontrar bajo el orden de las ideas el esfuerzo poderoso que las conjuntó.

Y es únicamente entonces cuando el tomismo aparece en toda su belleza. Esta filosofía conmueve a través de ideas puras, a fuerza de fe en el valor de las pruebas y de abnegación ante las exigencias de la razón. Este aspecto de la doctrina aparecerá más netamente quizás a aquellos a los que las innegables dificultades de una primera iniciación impiden todavía percibirlo, si consideran lo que fue la espiritualidad religiosa de Santo Tomás. Si fuera verdad que la doctrina tomista estuviera animada por un espíritu distinto de aquel que vivificaba su vida reliigosa, se debería captar su diferencia comparando la manera como Santo Tomás pensaba con la manera como rezaba. Cuando se estudian sin embargo las oraciones tomistas que se han conservado y cuyo valor religioso es tan profundo que la Iglesia las ha insertado en su breviario, se podrá constatar sin esfuerzo que su fervor no está hecho ni de exaltaciones afectivas, ni de exclamaciones apasionadas, ni de este gusto por delectaciones espirituales que caracterizan otros modos de oración. El fervor de Santo Tomás se expresa completamente por la voluntad de pedir a Dios todo lo

que debe pedirle, del modo como debe pedírselo. Fervor real, profundo, sensible, a pesar de su rigor, en el equilibrio rítmico y la asonancia de las fórmulas; pero fervor de una espiritualidad cuyos movimientos están regulados según el orden y el ritmo mismo del pensamiento: *Precor ut haec sancta Communio non sit mihi reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio; mutuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio*[29]. Una espiritualidad de este tipo es menos ávida del gusto que deseosa de luz; el ritmo de la frase y la sonoridad de las palabras no alteran en nada el orden de las ideas; no obstante, ¿qué gusto un poco sensible no percibe, bajo el número acompasado de las fórmulas, una emoción religiosa y casi una poesía?

En virtud de esta razón a la que sirve con un amor tan vivo, se convirtió en poeta e incluso, si creemos a un juez desinteresado, el mayor poeta en lengua latina de toda la Edad Media. Ahora bien, es digno de notar que la belleza tan alta de las obras atribuidas a este poeta de la Eucaristía radica casi únicamente en la rigurosa justeza y en la densidad de las fórmulas que emplea; son verdaderos tratados de teología como el *Ecce panis angelorum* o este *Oro te devote, latens deitans quae sub his figuris vere latitas*, de las que no obstante se nutre desde siglos la adoración de tantos fieles. Pero nada hay quizás más característico de la poesía tomista que este *Pange lingua*, que inspiró a Rémy de Gourmont líneas de un estilo tan puro como el que describe: «Santo Tomás de Aquino tiene siempre un talento igual y su talento está hecho sobre todo de fuerza y de certeza, de seguri-

29. Se podrá comparar con interés a esta oración de Santo Tomás aquélla, atribuida a San Buenaventura, que le sigue inmediatamente en Breviario y que forma con ella un sorprendente contraste por la intensa afectividad que se despliega de ella.

dad y de precisión. Todo lo que quiere decir lo afirma, y con tal sonoridad verbal que la duda, amedrentada, huye» [30].

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium
Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus, sparso verbi semine
Sui moras incolatus miro clausit ordine...

De la filosofía de Santo Tomás pasamos, pues, a su oración, y de su oración pasamos a su poesía sin tener el sentimiento de cambiar de orden. En efecto, no cambiamos de orden. Su filosofía es tan rica en belleza que su poesía está cargada de pensamiento; de la *Suma Teológica* lo mismo que del *Pange lingua*, está permitido decir que Santo Tomás tiene siempre un talento igual, hecho sobre todo de fuerza y de certeza, de seguridad y de precisión. Todo lo que quiere decir, lo afirma, y con una firmeza de pensamiento tal, que la duda, amedrentada, huye.

Quizás la razón de ello sea que jamás razón más exigente respondió a la llamada de un corazón tan religioso. Santo Tomás concibió al hombre como eminentemente apto para el conocimiento de fenómenos, pero no creyó que el conocimiento humano más adecuado fuese también el más útil y el más bello que pudiéramos pretender. Estableció la razón del hombre en lo sensible como en su dominio propio, pero, al habilitarle para la exploración y la conquista de este dominio, le invita a cambiar de preferencia sus miradas hacia otro que ya no es simplemente el del hombre, sino el de los hijos de Dios. Tal es el pensamiento de Santo Tomás. Si se concede que una filosofía no debe definirse por los elementos que toma, sino por el espíritu que la anima, no se verá en esta doctrina ni plotinismo ni aristotelismo, sino, ante

30. R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, Paris, Crès, 1913, p. 274-275. Todos los textos relativos a la espiritualidad tomista han sido reunidos por el P. SERTILLANGES, *Prières de saint Thomas d'Aquin*, en el Arte Católico, Paris, 1920.

todo, cristianismo. Ella quiso expresar en un lenguaje racional el destino total del hombre cristiano; pero al recordar a menudo que debe seguir aquí abajo los caminos sin luz y sin horizonte del destierro, no dejó nunca de dirigir sus pasos hacia las cimas desde donde se descubren, emergiendo de una lejana bruma, los confines de la Tierra prometida.

INDICE ANALITICO DE CUESTIONES TRATADAS

Abogados, 561 s.
Abstracción, 394 s., 406 ss., 412 ss., y realismo tomista, 419 ss.
Accidente, su definición, 244 s., su *esse est inesse*, 245, es *entis ens*, 245, nota 42.
Acepción, de personas, 547 ss.
Acto, y potencia, 326, 346, 632, acto de ser, ver: *esse*, primero y segundo, 330, nota 14.
Actos humanos, ejercicio y especificación, 440, ejercicio, 440 s., especificación, 441, son siempre particulares, 449, 452, 530, 576, buenos o malos, 462, interiores o exteriores, 462, espontáneos u ordenados, 454, ver: operaciones.
Acusación, en justicia, 555 s.
Acusado, sus derechos y deberes, 556, 558.
Acusador, 555
Adaequatio rei et intellectus, 418.
Adulterio, 524.
Afabilidad, 586, nota 2.
Afrenta, 563 s.
Agnosticismo, de definición, 117 s.
Alegría, 480 s.
Alma, del hombre 343 s., su lugar en la jerarquía de los seres, 401 s., es inmortal, 344, causa de la vida, 344, es una forma subsistente, 344, capaz de unirse a un cuerpo, 346 ss., compuesta de esencia y existencia, 346, forma del cuerpo, 346 ss., parte del hombre, 350, alma negativa, 366 s., alma sensitiva, 372 s., alma intelectiva, 374 s.
Ambición, 515.
Amistad, *eadem velle et nolle*, 483, 615, con Dios, 608.
Amor, su naturaleza, 480, sus especies, 480 s., de concupiscencia y de benevolencia, 482, sus causas, 482 s., es por naturaleza «estática», 489, sus efectos, 490, amor y odio, 491, fuente de toda causalidad, 338.
Analogía, 175 ss., 181.
Angeles, existencia, 301 s., incorpóreos, 301 s., sus criaturas, 302, 307, compuestos de esencia y existencia, 305, su distinción, 306, modo de conocer, 312 ss., sus jerarquías, 314 s., órdenes de jerarquías, 314 ss., destino fijado desde el origen, 447, orígenes de la doctrina, 297 ss.
Animalidad, 524.
Anitas, 256, nota 60.
Apetito, natural, 425, 482, y conocimiento, 426, análogo al movimiento, 427 s., sensitivo, 426 s., racional, 426, intelectual, 482, ver: voluntad.
Arcángeles, 317.

Aristocracia, 575.
Arrogancia, 516.
Artes, arquitectónicos, 35.
Artículos, de fe, 30, 69.
Astros, 298, 323 s.
Astucia, 508.
Atributos divinos, conocidos por vía de negación, 161 ss., 183, simplicidad, 147 ss., perfección, 161 ss., omnipresencia, 169, inmutabilidad y eternidad, 170, conocidos por vía de analogía, 171 ss., por modo de juicio, 180 s., inteligencia, 184, inteligibilidad, 185, conoce lo singular, 187, y lo posible, 188 s., voluntad, 191, 212, libertad, 191 s., amor, 192, vida, 193, beatitud, 194 s.
Audacia, 501.

Belleza, noción, 484 s., belleza espiritual, 522, *id quod visum placet*, 485.
Biblia, escrita para el uso de personas sencillas, 322.
Bien, proporcional al ser, 162 ss., subordinado al ser, 164 ss., tiende a difundirse, 212, sujeto y causa del mal, 292 ss., objeto de la voluntad, 212, 433 s., es el acuerdo con la razón, 462, bien moral y mal moral, 462 s., soberano bien, 442 ss., bien común, 574, 601.
Bienaventuranza, fin último, 617 ss., definición, 442, accesible al hombre, 621 s., imperfecta y perfecta, 624 s., sus condiciones, esencia, 626 s., deseada naturalmente por el hombre, 435 s., 624 s., incluye el cuerpo, 626 s.

Cadáver, 353.
Calumnia, 556.
Cambio, ver: movimiento.
Cargos públicos, 547 ss.
Caridad, 587, nota 6, 598, 613 ss.
Castidad, 522.
Causa, cuatro géneros de causas, 292 s., 328, nota 13, eficiente, 328, nota 13, material, formal, motora, 326 ss., eficiente y final, 123 s., *importat influxum quemdam ad esse causati*, 330, nota 14, 650, su efecto, 330, causalidad y existencia, 123 ss., 238 ss., presupone la eficacia divina, 109 s., 132 s., 331 s., eficacia de las causas segundas, 365 ss., asimilación a Dios, 339 s., principal o instrumental, 104 s., 125, del ser o del llegar a ser, 330 s., amor y causalidad, 337 s.
Ciencia, don del Espíritu Santo, 19, virtud intelectual, 465 s.
Ciencias, jerarquía y subalternación, 465 s.
Ciudad de Dios, 593 s.
Codicia, propia del hombre, 491.
Cogitativa, 374.
Cólera, 525.
Colérico, 525.
Comercio, 568 s., *quamdam turpid turpitudinem habet*, 570.
Composición, de acto y potencia, 249, nota 49, de materia y forma, 247, de la sustancia angélica, 249, nota 49, 304 ss., 310 s., de esencia y ser, 252 s., segunda operación del entendimiento, 263.
Concepto, y definición, 246, o verbo interior, 413, es la semejanza del objeto, 413, 415, 417, y conocimiento, 415, quiditativo, 416.
Concreción, 328.
Concreto, en el tomismo, 26.

Concupiscencia, 491.
Concupiscible, definición, 426, 429, ver: irascible.
Confianza, 513.
Connaturalidad, 482.
Conocimiento, su naturaleza, 40 s., proporcional a la inmaterialidad, 184 ss., 343 ss., 366 ss., comienza por la sensación, 378 s., 386 ss., 390 ss., sensible, 218, 370 ss., racional, 380 ss., del alma, 399 ss., de lo incorpóreo, 401, y su objeto, 40, 413 ss., inmanente al sujeto, 412 s., y reflexión, 423 s.
Consentimiento, 453.
Conservación, de los entes por Dios, 329 s.
Consilium, ver: deliberación.
Constancia, 518.
Contemplación, 14 s., 19, 591 s., *contemplata aliis tradere*, 15, 18.
Continuidad, ley de, ver: jerarquía.
Conversión, 590.
Cópula, su valor existencial, 264 ss., se refiere al predicado, 264 s.
Creación, definición, 201 s., 210 s., 278 s., su fin, 301 s., obra propia de Dios, 203 ss., 352, 650 s., ignorada por Aristóteles, 219, y pluralidad de los entes, 206, 210, 283 s., razón de la creación, 206 s., 213 s., es un descenso, 289, religa la criatura a Dios, 210 s., alcanza el existir, 330 s., y San Agustín, 222 s., y Dionisio el Aeropagita, 229 ss., y Avicena, 284 ss., regida por el principio de continuidad, ver: jerarquía.
Credibilidad, motivos de, 38 ss.
Criaturas, deducidas de Dios, 211, nota 147, su referencia al creador, 210 s., 287, son desigualmente perfectas, 287 s.
Cristacino, cielo de las aguas, 323, nota 4.
Crítica, del conocimiento, 423 s.
Crueldad, 526.
Cualidad, es un accidente, 245, nota 42.
Cuerpo, mundo de los cuerpos, 323, sus lugares naturales, 323 s., sus principios, 325 ss., humano útil al alma, y alma, 347 ss., 359 s., recibe del alma su *esse*, 361, cuerpo viviente, 377 ss.
Culto, 589 s.
Curiosidad, 528 s.

Decorum, 464, s., nota 36.
Defensor, 555.
Definición, y concepto, 412 ss.
Delectación, 492.
Deliberación, 440 s., 451 s.
Democracia, 575.
Denigración, 564.
Derecho, natural, 538, positivo, 538, paterno, 539, conyugal, 539 s., y propiedad, 552 ss.
Deseo, 481, 491, deseo natural de ver a Dios, 625, ver: apetito.
Desesperación, 499 s.
Desidia, 518.
Desigualdad, entre las criaturas, 285 ss.
Desobediencia, 516.
Devenir, 327 s.
Devoción, 591 s.
Dios, objeto de la metafísica, 36, 65 s., 534 s., de la filosofía y de la religión, 239 ss., único ser por sí, 243 ss., trasciende la razón, 38 ss., es incognoscible, 158 s., 166 s., 177 ss., 181 s., *Deo quasi iqueto conjungimur*, 653, al-

gunos le dicen sin esencia, 153 ss., es su divinidad, 152, es su existir, 153 s., 650 s., es el *esse* puro, 139 ss., es el ser de todos los entes, 168, es *supra ens*, 250 ss., es virtualmente todo, 210 s., no es sustancia, 245, su causalidad, 173 ss., 352 ss., su omnipresencia, 651, llamado por la conciencia, 657, no es causa del mal, 293 s., primer motor inmóvil, 100 ss., en qué sentido, 105 s., 132 s., no es un cuerpo, 146 ss., Dios en el tomismo y el agustinismo, 141 ss., inmutable, 169 s., uno, 170 s., ver: existencia de Dios, atributos divinos.

Disolución, y lujuria, 523 s.

Disposición, en la verdad y en el ente, 36, y hábitos, 442 s.

Distinción, de esencia y existencia, 244 ss., es de orden metafísico, 253, 259 s., es real, exige la unidad de la sustancia, 253 ss., en Avicena y Algazel, 255 ss., criticada por Averroes, 260 s., postura tomista, 258 ss., 262, distinción formal, 285 s.

Doctor, funciones del doctor cristiano, 14 ss., 533 s., el magisterio no es un honor sino una carga, 16, derecho a la aureola, 16, cualidades del doctor cristiano, 17, su relación con la filosofía, 19 ss., 34.

Dolor, 497 s.

Dominaciones, 316.

Dureza, 526.

Elección, o selección del acto, 440 ss., 452 s.

Elegancia, 529.

Elementos, 313 s. 323

Emanación, o creación, 206 ss.

Emáreo, 323, nota 4.

Embriaguez, 521 s.

Enseñanza, 14.

Ente, 242, nota 40.

Entendimiento, con facilidad en el concepto, 263, ver: intelecto.

Episcopado, 17.

Equivocidad, 173 s., 177, 181 s.

Escolástica, su esencia, 643 s.

Esencia, y sustancia, 242 s., y quididad, y ser, 74 ss., 139 ss., en los compuestos, 248, según Platón, 145, y Plotino, 143 s., según San Agustín, 143 s., según Boecio, 149 s., según Gilberto de la Porrée, 151, límite del *esse*, 254 s., *id quod est*, 150, y existencia, 254 ss., acompaña a todo *esse* finito, 268 ss., ligada a la existencia, 259, *essentia* viene de *esse*, 259, su realización, 632 ss., el Dios *essentia*, 224 s.

Esencialismo, 81 s., 248.

Esferas, nombre y naturaleza, 323 s.

Especies, Inteligibles: en el ángel, 313 s., en el hombre, 409 ss., no son innatas, 385 ss. Sensibles: engendradas por los objetos, 369 ss., y sensaciones, 372 s., e imaginación, 374, y memoria, 372 ss., no son corpúsculos, 393, son los objetos mismos, 394, nota 32. Lógicas: no existen aparte, 244, se distinguen como los nombres, 286 s.

Esperanza, y desesperación, 499 s.

Esse (ser), *ipsum esse*, 242, nota 40, 248 ss., *vere esse*, 242, 248 ss., *est maxime formale omnium*, 166 s., *est inter omnia perfectissimun, actuali-*

tas omnis rei, 253, acto del ente, 246 ss., 265 s., acto de la forma, 248 ss., 646 s., *aliud abeo cui additur,* 253, 649 s., propio de cada ente, 349, efecto propio de Dios, 650 s., semejanza divina, 651, es un misterio, 654, noción central del tomismo, 655 s., dificultades de lenguaje, 25, 242, nota 40, ver: existencia, existir.
Est, *significat in actu esse,* 266, ver: juicio.
Estados, bajo la guarda de los ángeles, 316 ss.
Estética, 485.
Estimativa, 432 ss.
Eternidad, identificada con Dios por San Agustín, 228, del mundo según el Averroísmo, 282 s., del mundo no es demostrable, 282 s., ni refutable, 282 s.
Eubulia, 506, nota 5.
Eustochia, 506.
Eutrapelia, 529.
Existencia, existir, y ser, 80, 242, nota 40, no es una esencia, 156 s., *ens* y *esse,* 156 s., 242, ver: ser, no conceptualizable, 263 ss., 268 ss., primacía del existir, 80 s., 150 ss., 155 s., ver: *esse.*
Existencia de Dios, no es evidente, 71 ss., 85 ss., ni objeto de simple fe, 69 s., ni un conocimiento innato, 87, número de pruebas, 107 s., prueba de la verdad, 82 s., 123 s., por el movimiento, 93 ss., 131 ss., prueba por la causa eficiente, 107 ss., por lo necesario, 110 ss., por los grados del ser, 114 ss., por la causa final, 122 ss., y la distinción de esencia y existencia, 132 s., sentido y alcance de las pruebas, 126 ss.
Explicación, de la revelación, 23 ss.
Extasis, y amor, 489.

Facultades, ver: potencias.
Fantasía, 373 s.
Fantasma, 394 s.
Fe, y filosofía, 17 ss., artículos de fe, 29, nota 26, y razón, 28 ss., y teología, 31 s., 36.
Ferocidad, 597 s.
Filosofía, cristiana, 19 ss., 24 s., y teología, 30 s., 43 s., 46 ss., orden de exposición, 20 ss., 47 ss., *ancilla theologiae,* 41 s., 44, nota 52, filosofía primera, 37, ver: ontología existencial, 241 ss.
Fin, es causa, 35 s., y principio, 449, y medios, 450 ss., dualidad de sentido, 620, último, 618 s., del universo, 36 s., 448 s., del hombre, 40, 618 s., lo superior es el fin de lo inferior, 348, es el bien en general, 620.
Firmeza del alma, 509.
Fisicismo, 339.
Físico, orden del, 308 s.
Forma, *complementum substantiae,* 247, es acto, 325 s., *dat esse materiae,* 325 s., *est principium essendi,* 248 s., no es el *esse,* 248 s., es acabada por el *esse,* 248 s., principio de operaciones, 350 s., forma sustancial, 325 ss., su unidad, 354 ss., y distinción, 356 s., individualizada por la potencia, 253 ss.
Fornicación, 480 s.
Fortaleza, 508 ss.
Fraude, 565.
Frugalidad, 521.
Futuros contingentes, 190 s.

Gloria, 511 s.
Gnome, 507.
Gobierno *(imperium)*, 454.
Gracia, 43 s., 612 ss., participación en la vida divina, 606 ss., ninguno sabe si la posee, 17 s.
Grandeza del alma, ver: magnanimidad.
Guasa, 563.
Guerra, 508 ss.
Gula, 521.

Habitus, su naturaleza, 455 s., sus sujetos, 457 s., vida del hábito, 459 s.
Haec sublimis veritas, 140 ss.
Hilemorfismo, 310 s.
Hombre, unión de un alma y un cuerpo, 344 s., 350 s., bondad del cuerpo, 347 s., cuerpo humano, 347 ss., ser cognoscente, 350 ss., 607 s., informado por el alma, 353 s., su instinto de conservación, 473, su lugar en el universo, 360 ss., imagen de Dios, 533 s., 607 s., 610 s., libre por tanto, 533, animal social, 573, frontera entre dos mundos, 608 ss.
Hombre honesto, 521.
Homicidio, 549 ss., por imprudencia, 551, nota 31.
Homosexualidad, 524 s.
Honestum, 464 s., nota 36.
Honores, corresponden a la función, 548 s.
Humildad, 527 s., 535, 604 s.
Hurto, 553 s.

Ideas, en Dios, 207 s., 210 s., según Dionisio, 211, nota 147, causas de las sustancias, 218 s.
Igualdad, natural y social, 537 s.
Iluminación, angélica, 312 ss., humana, 340 ss., 396 s., por el intelecto agente, 398 ss., divina, 340 s., 388 s.
Imagen, de Dios, 390, 608.
Imaginación, 373 s.
Impavidez, 520, nota 40.
Incesto, 524 s.
Individuación, 285 ss.
Individuo, 245 ss.
Infinito, y ser, 165 s., 210 s., 213 s.
Ingratitud, 586, nota 2.
Injusticia, 543 s.
Inmaterial, y divino, 308 ss.
Inmortalidad, ver: alma.
Insensibilidad, 520.
Instinto, de conservación, 473 s.
Intelecto, forma del cuerpo, 359 ss., posible, 395 ss., agente, 396 ss., 400 s., su individualidad, 397 s., y lo inteligible, 400 s., y voluntad, 435 ss., su primer objeto, 262, pasivo, 375 s.
Inteligencia, virtud intelectual, 465 s.
Intención, definición, 450 ss., se refiere al fin, 451, y moralidad, 462 s., habitual, 543 s., *intellecta*, 413, nota 13.
Intencional, 412 ss., nota 15.
Interés, 571 ss.
Invisibilita dei, 178 s.
Irascible, sus pasiones fundamentales, 426 s., 429 ss.

Jactancia, 516.
Jerarquía, y continuidad, 318 s., 384 s., 431 s., y participación, 384 s., en las artes y ciencias, 35 s., 39, nota 41, del universo, 286 s.
Jovialidad, 529.
Juego, 529.
Juez, 544, 553 ss., es una justicia viviente, 554 s.

Juicio *(compositio)*, segunda operación del entendimiento, 263 s., cópula *est*, 263 ss., alcanza al *esse*, 263 ss., de existencia, 263 s., de atribución, 263 ss.
Juicio *(judicium)*, acto del juez, 543 ss., *actus justitiae*, 544 s., juicio temerario, 544 s., moral, 451 s.
Justicia, y derecho, 540 s., su definición, 540 s., justicia legal o privada, 540 ss., el justo medio, 541 ss., e igualdad, 547 s., e intención, 543 s., distributiva y conmutativa, 546 s.
Justo e injusto, 543 s.
Justo precio, 565 ss.

Leyes, definición, 469 s., eterna, 471 s., natural, 472, humana, 473 s., y sanción, 474 ss.
Liberalidad, 526, 586, nota 2.
Libre arbitrio, y coacción, 438 s., y necesidad, 438 ss., dueño de su acto, 442 ss.
Longanimidad, 518 s.
Lucro, 565 ss.
Lujuria, 522 s.
Luz natural, 390 ss., ver: iluminación, intelecto.

Magnanimidad, 513 ss.
Magnificencia, 517.
Mal, no existe, 290, sentido del término, 290 ss., tiene al bien por causa, 292 s.
Mansedumbre, 525.
Materia, definición, 245 ss., no existe aparte, 246 s., prima, 325 s., y forma, 248, 326 ss., no tiene ser propio, 325 s., buena en sí, 347 s., de los cuerpos celestes, 323.
Matrimonio, 496 s.
Médicos, 561 s.
Meditación, 591.
Memoria, 374 s.
Mens, 607 s.
Mentira, 586, nota 2.
Metafísica, su objeto, 36 s., 69 s., *scientia divina nominatur*, 37, orden del metafísico, 308 s.
Miedo, 509, 520.
Modestia, 526, 528 s.
Monarquía, 577 ss.
Monogamia, ver Matrimonio.
Moral, versa sobre lo particular, 479 s., su fundamento, 492 s., moral tomista, 495 s., 535 s., y teología, 600 s., naturalismo moral, 492 s., natural, 595 ss., 599 s., y endemonismo social, 601, y ley civil, 601 s.
Movimiento, su definición, 327 ss., su causa, 327 ss., paso de la potencia al acto, 330 s., su eternidad, 276 ss., requiere una primera causa, 93 ss.
Muerte, 549 ss., y guerra, 551, nota 31.
Mundo, no es lo mejor posible, 213 s., no es eterno, 103 ss., razón de su excelencia, 213 ss.

Natural, y violento, 438 s., y normal, 524 s., y sobrenatural, 307 ss., o físico, 308 s.
Naturaleza, naturaleza propia de cada cosa, 187 s., principio invariable, 434, dotada de eficacia, 331 s., 338 s., opera uniformemente, 208, 333 ss., principios de la naturaleza, 325 ss., no hace nada en vano, 372 s., no rehusa lo necesario, 372 s., no multiplica los entes sin necesidad, 372 s.

Naturalismo, 339 s.
Necesario, y voluntario, 433 ss.
Nutritiva, potencia, 369 s.

Obispo, 542, y profesor, 17 s.
Objetos encontrados, 553, nota 34.
Obstinación, 516, 518, nota 35.
Odio, 490 s.
Oligarquía, 575.
Onanismo, 524.
Ontología, esencial, ver: esencialismo, existencial, 219 s., 222 ss., 237 s., 248, 310 ss., 645 ss., diferente de la ontología de Aristóteles, 218 s., nueva ontología, 241 ss.
Operaciones, causadas por Dios, 331 ss., y grado de perfección, 344 ss., siguen la naturaleza del ser, 474 ss., siguen el *esse* del ente, 649 s.
Oración, 592.
Orden, fin de la generación, 209, de lo uno a lo múltiple, 366 s.
Orgullo, 526 s.

Paciencia, 518, 604 ss.
Participación, 210 ss.
Pasiones, humanas, 479 ss., corporales y animales, 480 s., presuponen el amor, 486 s., moralmente neutras, 501.
Paternidad espiritual, 521 s., divina, 592 s.
Pena de muerte, 549 s.
Perfecciones divinas: 183 ss., inteligencia, 183 ss., conocimiento de sí, 185 ss., conocimiento de las cosas, 187 ss., de las posibles, 190, voluntad, 185 ss., se quiere a sí mismo y a todas las cosas, 191 ss., no quiere más que lo posible, 193 s., se quiere necesariamente, 194 s., quiere lo demás libremente, 195 s., es amor, 196 s., es vivo, 197 s., es bienaventurado, 198 s., es el bien infinito, 212 s.
Perseverancia, 518.
Persona, 532 s.
Piedad filial, 586, nota 2.
Placer, natural y contra naturaleza, 493 s., cualidad moral, 494 ss.
Plegaria, 592 ss.
Posible, su noción, 111.
Potencias, jerarquía angélica, 316 ss.
Potencias (facultades), ordenadas al acto, 366, del alma, 366 ss., generativa, 369 s., vegetativa, 368 s., aumentativa, 369 s., sensitiva, 369 ss., 432 ss., apetitiva, 425 ss.
Precio, justo precio, 565 ss.
Predicado, y cópula, 264 s.
Presunción, 514 s., *praesumptio novitatum*, 576.
Principados, 318.
Principios, del conocimiento, 391.
Privación, 290 s.
Propiedad, derecho de, 551 ss.
Proporción, ver: analogía.
Proposición, 264 s.
Prudencia, virtud intelectual, 465 s., 505 ss., animal natural, 431.
Pusilanimidad, 512.

Querubín, 316.
Quididad, 416 s., opuesta a la *anitas*, 257, nota 60, así llamada porque significa la esencia, 263, nota 68.
Quo est, y *quod est*, 149 s., ver: distinción.

Rapiña, 553.
Razón, e intelecto, 377 ss., y fe,

38 ss., particular, 374, acto racional, 454 s., superior e inferior, 609 s.
Reconocimiento, 586, nota 2.
Recta ratio agibilium, 467.
Régimen, *bene commixtum*, 579.
Religión, 585 ss., es una virtud moral, 588 ss., natural, 606 s.
Reminiscencia, 374 s.
República, 575.
Respecto, 586, nota 2.
Revelable *(revelabile)*, 30, 33 s., su definición, 39, revelable y revelado, 33, 595, y filosofía, 34 ss., procede del orden teológico, 34 s., nota 32.
Revelación, su objeto, 28, 34, su unidad, 30 ss., y teología, 31, 33, sigue un orden jerárquico, su fin es la salvación, 31 ss.
Revelado *(Revelatum)*, 28 ss., 33.
Reyes, 575 s.
Ricos, 549 ss.
Ritos, 591 s.
Rudeza, 529.

Sabiduría, sobrenatural, 18 s., 612 s., ver: teología, don del Espíritu Santo, 18 s., 612, virtud intelectual, 465 s., sabiduría particular, 35, sabiduría natural, 35 ss., y ciencia, 18 s., y bienaventuranza, 614 ss.
Sabio, definición, 35 s.
Sacra doctrina, ver: teología.
Sacra scientia, sacra scriptura, ver: teología.
Salvación, y revelación, 28 ss.
Sanción, 475 ss.
Sancitum, 591.
Santidad, 590 ss.
Semejanza, 411, nota 10.
Sensación, 370.
Sensible, 371 ss.
Sensualidad, 426, 428 s., ver: apetito sensitivo.
Sentido, propio, 370, 372, común, 135 s., 373.
Ser *(ens)*, por sí, 242 s., sustancial de Aristóteles, 266 s., 654, no es un género, 199, primero conocido, 262, es bueno, 162 ss., su carácter abstracto, 267 ss., objeto de la metafísica, 36 s., se dice de aquel que *est*, 78 ss., *ens* significa *habens esse*, 262, 266 s., o el *quod est*, 248, *esse* común, 269 s., principio del conocimiento, 262, y acto de existir, ver: *esse*, inseparable del *ens*, 268, identificado con el *mismo* por Platón, 76, y con lo inmutable por San Agustín, 76 ss., 145, ser y esencia según San Anselmo, 78 ss., según Ricardo de San Víctor, 80, según Alejandro de Hales, 80 ss., según San Buenaventura, 83 s., evolución del problema, 217 ss.
Serafines, 318.
Sociedad, descansa sobre la razón, 574, su naturaleza, 574.
Socrafismo cristiano, 608.
Sodomía, 524.
Sospecha, 545.
Studiositas, 528.
Subalternación, de las ciencias, 465 s.
Substancia, su definición, 243, 244, nota 41, y esencia, 243, es por sí, 245, es lo que tiene el *esse*, 244 s., ver: accidente.
Suicidio, 550.
Sujeto, 327.
Synesis, 507.

Temor, 500 s.
Templanza, 510 ss., falta de templanza, 528.

Teofania, 233.

Teología, y filosofía, 34 ss., las dos teologías, 49, 60 s., su objeto, 19 s., 25, 28, sus nombres, 28 ss., ciencia de los santos, 32, su unidad, 31 s., teología negativa, 161 ss., 183, y *sensus communis*, 135 s., teología natural, 217 s., 612, y sabiduría sobrenatural, 612 ss., una nueva teología, 217 ss.

Terquedad, 516.

Testimonio, en justicia, 558 s., testigos, 558 ss.

Tiranía, 575.

Tomismo, filosofía cristiana, 19 ss., 533 s., orden de exposición, 20 ss., 34 s., nota 32, 47 ss., es una filosofía del concreto, 26, distinta de la de Aristóteles, 42 s., 50 s., 533 s., no es un sistema, 630 s., no es una dialéctica, 244 s., ni un «cosismo», 267, en qué sentido es existencial, 124, 156 s., 164 s., 189, 201 ss., 236 ss., 359 ss., 644 ss., filosofía del juicio, 269 ss., naturalismo y fisicismo, 339, extrinsecismo e intrinsecismo, 340 s., moral tomista, 513 s., estilo tomista, 658, optimismo, 347, oración y poesía, 659 s.

Trascendentales, 170 s.

Tristeza, 497 s.

Tronos, 316, 318.

Unión, del alma y el cuerpo, 349 ss.

Universo, origen y fin, 36 s., es sagrado y religioso, 655 ss.

Univocidad, 174 ss.

Uno, 170 s.

Usura, ver: interés.

Valor, 520.

Vana curiosidad, 528.

Vanagloria, 17, 516.

Veracidad, 587, nota 6.

Verbo, interior, 413, 415, nota 17, ver: concepto.

Verdad, 418 s., fundada sobre el *esse*, 263 s., 418 ss., fin del universo, 40 s., progresivamente descubierta, 218 s., ver: juicio.

Verdadero, convertible con el ser, 36.

Vía, activa y contemplativa, 14 ss., sobrenatural, 607 s., la vía contemplativa no es estéril, 520 s., religiosa, 607 s.

Vicios, definición, 460, contra naturaleza, ver: homosexualidad.

Violación, 524.

Violento, 438 s.

Virginidad, 522.

Virtud, definición, 460 s., 597 s., naturaleza, 597 ss., intelectuales, 464 ss., y morales, 467 s., 594 ss., teologales, 605, naturales y sobrenaturales, 594 s., 597 s., y caridad, 598 s., cardinales, 602 s., de los paganos, 593 s., 599 s., 602 s., infusas, 595, están conectadas, 602 s., jerarquía angélica, 316.

Voluntad, definición, 433 s., divina, 212 ss., tiene el bien por objeto, 433 ss., 441, e intelecto, 434, 436 s., mueve las otras potencias, 437 ss., también ella es movida por Dios, 441, y disposiciones del sujeto, 442 ss.

Voluntario, su noción, 213, 438 s.